AUTHOR:

DIMMLER, HERMANN

TITLE:

ARISTOTELISCHE METAPHYSIK. AUF ...

PLACE:

KEMPTEN UND MUNCHE

DATE:

1904

Master Negative #

91-80358-8

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Dimmler, Hermann, 1874-

Aristotelische Metaphysik. Auf Grund der Ousia-Lehre entwicklungsgeschichtlich dargestellt von Dr. phil. Hermann Dimmler. Kempten und München, J. Kösel'sche Buchhandlung, 1904.

[2], 103 p. 23cm.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 12-6-91 INITIALS V.W.D.

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3 7.1

Dirrmier
Aristotelische metaphy-
sik

2,40

Aristotelische

METAPHYSIK.

Auf Grund der Ousia-Lehre entwicklungsgeschichtlich dargestellt

von

Dr. phil. Hermann Dimmler.

Kempten und München.
Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung.
1904.

Aristotelische
METAPHYSIK.

Auf Grund der Ousia-Lehre entwicklungsgeschichtlich
dargestellt

von

Dr. phil. Hermann Dimmler.

Kempten und München.
Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung.
1904.

Das Problem.

1. Der Reichtum des aristotelischen Denkens offenbart sich dem oberflächlichsten Beurteiler in der Fülle des Gedachten. Um diese zu messen, darf nicht die Seitenzahl seiner gesammelten Werke gezählt werden. Die Zahl, die dabei herauskäme, wäre nicht unbedeutend; allein sie wäre viel zu klein, um einen Überschlag zu liefern, über wie viel geistige Werte der bescheidene Mann aus Stagira zu verfügen hatte, wenn er vom Lehrstuhl aus vor den Besten seiner Nation die Rätsel der Welt zu enthüllen suchte, oder wenn er in der Säulenhalle auf- und abwandelnd das Höchste und Erhabenste, was der Geist geben und aufnehmen kann, mit seinen Freunden nach der Weise seiner Zeit in zwanglosem heiterem Zwiegespräch austauschte.

Es darf nicht befremden, dass wir es für gut finden, die geistige Hinterlassenschaft des griechischen Philosophen zunächst mit einem Masstab zu messen, der für geistige Werte sehr ungewohnt ist. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass man vielfach den inneren Wert des rein verstandesmässigen Denkens nicht mehr anerkennt.[1])

Der Grund dieser mehr theoretisch gedachten als praktisch wirksamen Abneigung gegen das Erbe der Vorzeit, das früheren Jahrhunderten unbedingt heilig war, ist nur darin zu suchen, dass man es unterlässt, die Geisteswerte zu scheiden. Man will sich nicht dazu herbeilassen, Verschiedenes mit verschiedenem Massstabe zu messen.

Wer sich die Frage vorlegt, ob er aus dem Verkehr mit dem unstreitig geistesgewandten und edlen Philosophen

---

1) Vergl. Chamberlain, Die Grundl. d. 19. Jahrh. München 1903. S. 53 ff., 82 ff., 106.

Nutzen ziehen werde, der muss sich darüber im Klaren sein, was er in diesem geistigen Umgang zu finden hofft. Unter keinen Umständen, das, was wir Gemüt nennen. Aristoteles ist Grieche. In Griechenland herrscht der *Νοῦς* und die ihm nahe verwandte Schönheit des Körperlichen, Athene, die dem Haupt des Zeus entsprungene mit ihrer hoheitsvollen Stirne und dem geistesstarken, klaren Auge, Licht und Glanz ausstrahlend, nicht Wärme.

Noch mehr. Aristoteles ist als Philosoph nicht einmal ganz Grieche. Der kostbare Hauch von geistiger Schönheit und poetischer Gestaltung, der bis auf Plato das nüchterne Denken der griechischen Philosophen verklärt hatte, löst sich in Aristoteles endgiltig von der rein verstandesmässigen Denktätigkeit los.

Dadurch verliert die Philosophie ihre harmonische, allgemein menschliche Abtönung. Ihr Interessenkreis wird beschränkt auf ein Sondergebiet des Seelenlebens: das nüchterne, rein verstandesmässige Denken.

Wer sich in den Kreis des Stagiriten begibt, der muss dabei die Absicht haben, von dem Sondergeiste, der diese Seelentätigkeit beherrscht, etwas in sich aufzunehmen.

Das ist die Freude an dem reinen, untätigen, geistigen Schauen, Betrachten, Schliessen und Urteilen, die Freude am Wissen, die zur Wissenschaft führt und diese rings um sich aufbaut, wie die Seele den Körper.

Der Reichtum dieses Mannes ist Wissenschaft.

Dieser Beschränkung muss man sich bewusst bleiben, dann wird man sich in seiner Schule bald heimisch fühlen. Man weiss, dass man das Übrige an anderer Stelle zu suchen hat.

2. Mit diesem eigentümlichen Sondercharakter der aristotelischen Philosophie ist als Bedingung und Bedingtes die Methode des fortlaufenden, zusammenhängenden Schulvortrags in die engste Beziehung zu setzen. Die Schriften, welche unter dem Namen des Aristoteles überliefert sind, enthalten entweder seine Vorlesungen selbst, oder sie sind unter dem unmittelbaren Einfluss derselben nicht so fast selbständig verfasst, als einfach niedergeschrieben worden.

Dieser Umstand macht sich bei aufmerksamer Lesung in so hohem Grade bemerkbar, dass wir ein äusseres historisches Zeugnis entbehren können.[1])

---

1) Eine eingehende historische Erörterung über die Schriften des Aristoteles findet sich bei Zeller. Philosophie der Griechen II. 2, 3. Aufl. Leipzig 1879 S. 50 ff. Bonitz, Index aristotelicus, Berolini a. 1870 S. 95 b 24.

In einer Schrift, die man der Mit- und Nachwelt als Frucht geistiger Arbeit darbietet, ist man wählerisch in dem Gegebenen. Man wird das Beste auswählen und nur Fertiges und Abgeschlossenes vorzulegen den Mut haben. Dieses wird man durch einheitliche Zusammenordnung möglichst kurz fassen. Die Erklärungen müssen knapp sein; sie dürfen nicht zu viel Unbeholfenheit in der Auffassungsgabe voraussetzen; sie dürfen sich vor allem nicht wiederholen.

Alle diese Bedingungen finden wir in den aristotelischen Schriften nicht erfüllt. Der Philosoph gibt ohne den geringsten Rückhalt seine ganze Gedankenarbeit, so wie sie in ihm sich zusammenfügt, preis. Es ist kaum das allerwichtigste fertig; das meiste ist erst im Werden. Zwischen jede Behauptung drängen sich neue Gedanken, Probleme, auftauchende Widersprüche ein; sie verlangen Lösung und Erklärung; diese wird gegeben, und der Zusammenhang ist auf weite Strecken unterbrochen; oder sie wird in Aussicht gestellt, kommt aber dann doch nicht mehr zur Aussprache; sehr oft bleibt es bei der reinen Problemstellung. Was von Wichtigkeit ist, wird oft wiederholt, zuweilen mit denselben Worten. Der allgemeine Zusammenhang wird von Zeit zu Zeit durch kurze Zusammenfassung des Gesagten wieder ins Gedächtnis zurückgerufen.

Die einzelnen Fragen werden bei verschiedenen Gelegenheiten nicht in derselben Weise gelöst. Es tritt hier dieser, dort jener Gesichtspunkt mehr hervor. Die Grundgedanken sind dieselben, aber sie gleiten doch unwillkürlich frei in gewissen Grenzen hin und her.

Die Aufzählungen wechseln beständig in Zahl und Anordnung der Glieder.

In ganz besonderer Weise berührt es eigentümlich, dass die Abhandlung plötzlich abgebrochen wird. Das Thema wird von einer neuen Seite her in Angriff genommen,[1]) ohne dass ersichtlich wäre, was Veranlassung dazu geboten hätte. Oft scheint es, der Philosoph rede von einem ganz neuen Thema, er habe das früher Gesagte ganz vergessen. Erst allmählich tauchen wieder lose Berührungspunkte auf, die an früheres erinnern, ohne gerade die zerstörte Einheit wieder herzustellen.

Dies alles kennzeichnet den fortlaufenden mündlichen Lehrvortrag.

---

1) Z. B. Met. ζ 17.

Auch dieser ist von einem einheitlichen Plane beherrscht; allein die Notwendigkeit, ihm gerecht zu werden, ist eine sehr bedingte. Bei dem, was der Lehrer zu sagen hat, ist in erster Linie das augenblickliche Bedürfnis von Zeit, Ort und Hörer massgebend. Das Verhältnis des Schriftstellers zur Mitwelt ist nicht das des Lehrers zu seinem Schüler. Die Umgangsformen, Ansprüche und Bedürfnisse sind hier ganz andere.

Der Lehrer will vor allem dem Schüler nicht fertige, bereits für das geistige Museum zum Zurückstellen auspolierte Denkresultate bieten. Er will das Denken wecken, anregen, sich der noch werdenden Fähigkeit anpassen. Er will den Schüler in die Werkstätte, nicht in sein Museum einführen. Er will ihn über die Schwierigkeit der Kunst des Denkens, über das langsame, Mühe fordernde Wachstum der Gedanken nicht durch Vorlegung fertiger Arbeit hinwegtäuschen. Er will ihn auf die Schwierigkeit aufmerksam machen.

Dazu kommt, dass der Redner nicht nachblättert, was er früher über diesen Punkt gesagt hat; er orientiert sich nicht, um widerspruchsfrei zu bleiben. Er weiss auch, dass seine Zuhörer dies ebenso wenig tun. Beide Teile haben nur mit dem geistigen Festhalten des Gesagten zu rechnen. Dieses entbehrt der Sicherheit und Bündigkeit einer geschriebenen Lehre.

Zieht man alle diese Bedingungen, denen der mündliche Lehrvortrag unterworfen ist, in Rechnung, so wird man auch Anlage und Stil der aristotelischen Schriften verstehen. Man wird nicht über stete Widersprüche, Wiederholungen, über Abgehen vom Zusammenhang, Ungenauigkeit in den Aufzählungen, über Systemlosigkeit zu klagen haben.

Man wird den Reiz geniessen, der in dem offenen freundschaftlich familiären Sichaussprechen enthalten ist. Man wird nicht ungeduldig werden, wenn manche Satzkonstructionen gar so nachlässig und schwer verständlich ausgefallen sind, trotz der Gewandtheit des Ausdrucks im allgemeinen.[1])

3. Dies sind die Umstände, welche bei Wertung der Philosophie des Aristoteles zu beachten sind. Wer sie zu würdigen weiss, der wird nachempfinden, was frühere Jahrhunderte empfunden haben: die geistige Grösse dieses Mannes. Ein verständnisvolles Eingehen auf seine Tätigkeit wird zeigen,

1) Vergl. Zeller l. c. S. 111 ff.; 132 f.; Bonitz, Arist. Metaph. II. Bonn 1848 S. 33. Vergl. unten n. 84 und 106.

dass hier eine Denkkraft arbeitet, für deren Messung uns kein Massstab zur Verfügung steht. Aristoteles selbst ist das einzig Dastehende und Grösste, was die Menschheit auf dem Gebiete des reinen Denkens erlebt hat.

Freilich ist er dies nicht aus sich selbt; was von ihm gilt, gilt immer in gewissem Sinne von dem griechischen Volke selbst und von dem ganzen Achtung gebietenden Kreise der griechischen Denker. Er selbst ist aus dem Boden herausgewachsen, den sie bebaut hatten. Er bildet den Höhepunkt, die kostbare reife Frucht der ganzen Entwicklung des griechischen Denkens.

Den reinen, von jedem anderen Interesse unabhängigen Drang nach Wissen hat wohl noch niemand wie er empfunden. Er selbst kann nicht genug davon reden; das ganze Sein und Glück des vernünftigen Wesens geht ihm in der Stillung dieses Verlangens nach Wisenschaft auf.[1])

4. Das eben gefällte, vielleicht gewagt erscheinende Urteil über den Wert der aristotelischen Philosophie konnten wir nur in der Absicht aussprechen, etwas zu seiner Rechtfertigung zu unternehmen. Diese Abhandlung über die *ΟΥΣΙΑ*-Lehre (Metaphysik) des Aristoteles soll den ausgedehnten Arbeiten, welche hervorragende Gelehrte unternommen haben, um das Studium der aristotelischen Philosophie der Gegenwart zu empfehlen, einen kleinen Beitrag hinzufügen.

Ausgangspunkt, Richtung und Methöde der Arbeit ist durch die eben genannten grundlegenden Erörterungen bestimmt.[2])

Die gestellte Aufgabe ist die, zu zeigen, was Aristoteles sich unter dem bedeutungsvollen Worte der ***οὐσία*** dachte.

Diese Aufgabe ist eine rein geschichtliche.

Zum vollen Verständnis des Gewordenen gehört jedoch auch die Kenntnis des Weges, auf dem es geworden ist, und schliesslich auch die Kenntnis der allgemeinen Gesetze, welche dieses Werden beherrschten und noch beherrschen. Dieses entwicklungstheoretische Interesse wird in der philosophiegeschichtlichen Forschung immer mehr in den Vordergrund treten und darauf hinarbeiten, die gewonnene Einzelerkennt-

1) Met. 980 a 21; 982 b 28. Eth. Nic. κ 7, Zeller l. c. S. 614.
2) Den unmittelbaren Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit bildet die in Form einer Monographie ausgeführte grundlegende Untersuchung der aristotelischen Philosophie: Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Georg Freiherr von Hertling, Bonn 1871.

nis durch Auffindung allgemeiner Entwicklungsgesetze zu krönen.

Das Gedankenleben baut sich wie das der organischen Welt aus einzelnen Bestandteilen auf, von denen es ausgeht und die es im Laufe der Entwicklung wachsend aufnimmt. Der Entwicklungstheoretiker hat das Ganze rückwärtsschreitend in seine Bestandteile aufzulösen. Er darf sich erst zufrieden geben, wenn es ihm gelungen ist, jeden massgebenden Faktor aus dem Ganzen herauszulösen. Er kann von einem Verständnis des Ganzen erst dann reden, wenn er den gesamten Werdegang geistig rekonstruiert hat, und wenn er in dieser Rekonstruktion wie in einem guten organischen Präparat alle differenzierenden Linien, welche das Wachstum und den Organismus kennzeichnen, zu unterscheiden vermag.

Die Forderung einer derartigen Analyse des Gedankenlebens wird nur derjenige in Abrede stellen, der von der Tatsache der zu Grunde liegenden Entwicklung nicht überzeugt ist. Ihm wird die Tatsache selbst sich offenbaren und ihm den Boden für seine ablehnende Haltung entziehen.

Wichtiger dürfte es sein, die Frage zu erörtern, inwieweit die geschichtliche Darstellung berechtigt ist, in das Gebiet der systematischen Philosophie hinüberzugreifen.

Die Geschichte des menschlichen Denkens hat nicht nur mit Denkinhalten zu rechnen. Die Vermittlung dieser Gehalte durch das sinnliche Lautzeichen spielt bei der Darstellung derselben eine grosse Rolle. Es ist ganz natürlich, dass da, wo im philosophischen Denken das Gedankenleben seine alltäglichen stabilen Bahnen verlässt, die Sicherheit dieser Gedankenvermittlung beständig gefährdet ist. Diese Gefahr wird bei der geschichtlichen Darstellung der Philosophie nicht ungestraft ausser acht gelassen.

Gerade die massgebendsten Laute nehmen in jedem selbstständig denkenden Geiste unvermerkt ihre eigene Bedeutung an; es ist zu erwarten, dass diese Wortbedeutungen den ganzen Entwicklungsgang mitmachen und nacheinander alle Werte annehmen, die dieser Entwicklung entsprechen.[1])

Ausserdem ist in Betracht zu ziehen, dass sich das philosophische Denken gewöhnlich in Gedankengänge auswächst,

---

1) Ein typisches Beispiel für dieses Sprachentwicklungsgesetz bildet eben die aristotelische **οὐσία** im aristotelischen System selbst und in ihrer späteren Ausgestaltung als substantia, essentia, persona, hypostasis, „Substanz“, Wesenheit. Vgl. die von Zeller angedeutete Verwirrung l. c. S. 305 Anm. 3.

welche ausserhalb des allgemein giltigen normalen Verlaufes des Gedankenlebens liegen. Hier versagen dann auch die normalen Vorkehrungen, welche die Natur zum Zweck der Gedankenvermittlung vorgesehen hat.

In dieser Lage darf es dem Historiker nicht verwehrt sein, auf die Tatsachen selbst sich zurückzuziehen, um von dieser allgemein giltigen Norm aus fragliche Erkenntnisinhalte zu bestimmen.

Diese Aufgabe, Wortbedeutungen festzustellen, fällt an sich in das Gebiet der systematischen Philosophie; sie wird zu einer historischen nur durch den Zweck, dem sie untergeordnet wird. Der historische Gedankeninhalt bildet das Unbekannte, welches darzustellen ist; ein anderer Gedankeninhalt muss vorhanden sein, welcher Mittel der Darstellung ist, und dieser muss ausschliesslich aus bekannten Grössen bestehen. Die historische Darstellung hat, soweit sie beschreibend ist, Gleichungen zwischen Bekannten und Unbekannten herzustellen. Charakter und Funktion dieser beiden Faktoren darf nicht verwechselt werden.

Viel fraglicher dürfte eine zweite Forderung sein, die man jedoch ebenfalls wird zugestehen müssen. Der denkende Mensch, welcher fremde Erkenntnisinhalte nachdenkt, wird unwillkürlich auch selbst erkennend mitdenken; er wird den Drang, sich über die Richtigkeit der vorliegenden Erkenntnis Rechenschaft zu geben, nicht unterdrücken können. Er wird es sich auch nicht gerne nehmen lassen, dem historischen Bilde dadurch Leben einzuhauchen, dass er die gefundene Normale in das Bild einzeichnet. Sie ist für das Bild das, was das Lebensmark oder die Seele im Organismus ist. Sie gibt die Kraft an, welche alles wirkt und alles trägt. Sie gehört so notwendig in das Entwicklungsbild hinein, als die Seele in den Körper.

Ebenso gerechtfertigt ist aber das Bedenken, dass auf diese Weise die Tendenz selbständiger Spekulation das historische Interesse verdränge.[1])

---

1) Vergl. v. Hertling l. c. S. 7. — Die verschiedenen Grade, in welchen das rein theoretische Interesse über das historische dominiert, kennzeichnen die verschiedenen Stufen der philosophiegeschichtlichen Forschungsmethode. Das nächstliegendste ist, seine eigenen Thesen durch die Auktorität früherer Denker zu stützen. Bei dieser historischen Beweisführung wird man der Gefahr kaum entgehen können, das Gesuchte überall da zu finden, wo irgend ein loser Anhaltspunkt vorliegt; die durch das Interesse bestimmte geistige Energie wird nicht ausreichen, in zeitlich fernliegende fremdartige Gedankengänge einzudringen. Auf einem mehr fortgeschrittenen Standpunkt besteht bei grösserem Verständnis für historische

Wenn diese Normale richtig eingezeichnet wird, so stellt sie selbst ein Stück der Weiterentwicklung dar. Ein wirkliches Erfassen des historischen Materiales wird zur Folge haben, dass dieses auch die Normale in der richtigen Weise bestimmt. Letztere wird naturgemäss der Sammelpunkt gerade dieser historischen Ideen sein.

Entbehrlich ist sie auf keinen Fall. Denn sie ist in dem historischen Gedankengewebe wirksam, und zwar ist sie Haupttriebfeder. Würde man sie unbeachtet lassen, so könnte man in keiner Weise Anspruch erheben, ein Entwicklungsbild gegeben zu haben. Tatsächlich würde man alles, was auf ihre Rechnung käme, auf andere historisch nachweisbare Faktoren übertragen und von vornherein ausgedehnte Unrichtigkeiten zum Prinzip erheben.

Immerhin ist diese kritische Richtungslinie das Produkt eigener Erkenntnis; sie ist daher mit Vorsicht in roter Farbe in das historische Bild einzutragen.

In der Anwendung dieser Grundsätze wird sich übrigens reichlich Gelegenheit bieten, ihre Berechtigung anschaulicher zu empfehlen.

Inhaltlich gibt die ουσια-Lehre Aufschluss über den Grundgedanken, in welchen Aristoteles seine gesamte Philosophie zusammengefasst hat. Sie fällt zusammen mit der hylomorphistischen Prinzipienlehre, der Seinslehre und der Theologie. Aristoteles hat ihrer Darstellung die Bücher gewidmet. welche unter dem Namen der Metaphysik bekannt sind.[1])

Es ist von selbst einleuchtend, dass die Sonderbehandlung gerade dieses sog. metaphysischen Problems sehr geeignet ist, um an ihrer Hand Charakter, Wert und entwicklungstheoretische Bedeutung der aristotelischen Philosophie festzustellen.[2])

Die Anordnung des Stoffes ergibt sich aus der Methode. Die οὐσία-Lehre stellt ein Gedankengewebe dar. Aufgabe ist es, die Fäden desselben zu lösen und zu zeigen, wie sie aus

Denk-Tatsachen immer noch die Tendenz, das vorliegende Gedankenmaterial in das vertraute eigene System einzuordnen. Erst mit dem Wegfall dieser störenden Tendenz ist das Ideal einer vollen, selbstlosen Hingabe an das historisch gegebene erreicht. Wie man dieser Methode im einzelnen Falle gerecht wird, wurde nach umfangreichen Vorarbeiten in der eben genannten Schrift Materie und Form von Hertling gezeigt.

1) S. unten n. 82. 84.

2) Die monographische Behandlungsweise ist durch die Fülle des Stoffes geboten, den der aristotelische Gedankenkreis umschliesst.

verschiedenen Enden entsprungen, sich zusammenfanden. Freilich, wie viele dieser Fäden wir einzeln zwischen die Finger nehmen wollen, bei welchem Punkte ihrer Verknüpfung dabei einzusetzen ist, bleibt noch freigestellt. Einschränkung ist durch die Reichhaltigkeit des Stoffes gefordert. Wenn die Ausführung der Absicht entspricht, so wird kein massgebender Strich an dem Entwicklungsbilde fehlen.

A. Analytische Darstellung der Ousia-Lehre.

I. Die hylomorphistische Prinzipienlehre.

Die Theorie der künstlichen Formgebung.

5. Der Philosoph beginnt nicht mit dem Denken. Wenn der Mensch zu philosophieren anfängt, besitzt er bereits einen reichen Schatz von fertigen Erkenntnisinhalten. Das elementare Bedürfnis des Lebens schafft und erhält dieselben; sie bilden ein gemeinsames erbliches geistiges Besitztum der menschlichen Gesellschaft. Die Philosophie beginnt erst da, wo sich das Denken von der reinen Freude am Wissen getragen, über diese Oberfläche erhebt.[1])

Hieraus ergibt sich die allgemeine Regel, dass der Ausgangspunkt einer jeden philosophischen Theorie in letzter Linie in diesem gemeinsamen, zum Gebrauche fertigen Vorrat an Erkenntnisinhalten zu suchen ist. Was bereits vorhanden und allgemein anerkannt ist, bildet die Wurzel für das, was neu hinzukommt und neu im Gegensatz zur Menge ausgedacht und hinzugedacht wird.

In unserem Falle ist es der populäre Gedanke an Stoff und Form, der das aristotelische **οὐσία**-Gebäude trägt.[2])

Wenn man bedenkt, welche Bedeutung dem Schauen und Empfinden der Körperform in der griechischen Kultur zukommt, so wird man sich hierüber nicht wundern. Man denke sich in die dem Griechen so gewohnte Bildhauerwerkstätte versetzt. Der tote, rohe Marmorblock wartet auf den Meister, der erst etwas[3]) aus ihm macht: es ist das, was zum rohen Marmor-

---

1) Met. α 2. 982b, 21.
2) Vgl. Bäumker, Das Problem der Materie in d. gr. Phil. Münster 1890 S. 252.
3) 1032a 14.

block hinzukommt, dadurch dass der Meisel ihn berührt, die Form. Durch dieselbe Tätigkeit wird der Marmorblock, der an sich nur Körper ist, zum Stoffe.

Die Form ist eine Weise der Ortslage, Stoff ist der Körper, sofern er leidend diese Bestimmung aufnimmt. Beide Bestimmungen schliessen sich gegenseitig und ausserdem die Rücksicht auf ein tätiges Subjekt, dessen Gegenstand sie in verschiedener Weise sind, ein.

6. Sucht man ein einfaches Beispiel, um sich von der Schärfe zu überzeugen, mit welcher Aristoteles arbeitete, so kann man keine bessere Probe bieten als die Analyse, welche er von dem ihm bedeutsamen Vorgang der Überkleidung des Rohmaterials mit der Kunstform geliefert hat.

Das Interessanteste dabei ist, dass er auch die seelische Seite, durch welche die Kunsttätigkeit charakterisiert wird, mit einem auffallenden Eingehen in die intimsten Differenzierungen in bisher unübertroffener Weise klargelegt hat.

Die Bewegung beginnt bei der seelisch erkennend erfassten Form und gleitet von da über auf alle Formen, welche zwischen der bereits in Wirklichkeit vorhandenen und der erst gedachten in der Mitte liegen. Sie alle erhalten von der ersten seelischen Form bewegende Kraft. Dieser Vorgang schreitet so lange fort, bis eine Form kommt, welche unmittelbar durch Hand und Meisel vollziehbar ist.

Jetzt beginnt eine rückläufige Bewegung; es ist eine anders geartete, die der Hand und des Meisels (*ποίησις*); sie tritt zu ersterer hinzu, welche rein seelischer Natur ist (*νόησις*). Die erstere ist das Bewegende, Veranlassende (analog der Absicht); die Tätigkeit der Hand das dadurch Veranlasste (analog der Ausführung der Absicht).

Die Tätigkeit der Hand läuft in der früheren Reihe der Formen rückwärts, Form um Form aus dem Gedachten in die Wirklichkeit übersetzend. So gelangt sie schliesslich zu der ersten Form, welche alles veranlasste und Ziel des Ganzen war. Sie wird zuletzt ausgeführt; das beabsichtigte Ziel ist erreicht.[1])

---

1) A. führt diese Analyse an dem Beispiel des Gesundmachens aus 1032b 6: *γίγνεται δὴ τὸ ὑγιὲς νοήσαν· ὅς οὕτως· ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη, εἰ ὑγιὲς ἔσται, τοδὶ ὑπάρξαι, οἷον ὁμαλότητα, εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα· καὶ οὕτως ἀεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγῃ εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν. εἶτα ἤδη ἡ ἀπὸ τούτου κίνησις ποίησις καλεῖται, ἡ ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν* .... 1032b 15 *τῶν δὲ γενέσεων καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόησις καλεῖται ἡ δὲ ποίησις, ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἴδους νόησις, ἡ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις.*

Die Möglichkeit einer so weit entwickelten psychologischen Analyse ist nur dadurch erklärlich, dass der Vorgang, den sie erklärt, direkt im Blickpunkt des Gesichtsfeldes lag. Nicht weniger aber auch dadurch, dass Aristoteles bei dieser Erklärung sich noch auf dem sicheren Boden allgemeiner, bereits vorhandener Erkenntnisinhalte bewegte.

Gedanken wie Form, Stoff, Ursache, Zweck gehörten zu den wichtigsten Bestandstücken des gewöhnlichen Lebens. Die Definitionen, welche Aristoteles für dieselben festsetzt, entsprechen naturgemäss der ins Auge gefassten populären, summarischen Auffassung des weitverzweigten Vorganges.

Es frägt sich nun, wie Aristoteles, gestützt auf diese elementaren Erkenntnisresultate, sich bemühte, einem tieferen Drange nach Erkenntnis Genüge zu leisten. Dieser Drang war das Verlangen nach Erkenntnis der ursächlichen Verknüpfung und Gesetzmässigkeit, welche alles Werden der Welt beherrscht.

Die mechanische Werdetheorie.

7. Bevor wir diese Entwicklung weiter verfolgen, müssen wir Fühlung gewinnen mit dem, was für Aristoteles an philosophischen Denkresultaten bereits vorlag.

Aristoteles hat den Satz mit Bestimmtheit ausgesprochen, dass das höhere Erkennen auf Erkenntnis der Ursachen ausgeht, der tiefe naturhafte Drang nach Wissen also das Bedürfnis ist, die Welt ursächlich zu begreifen.[1]) Wenn wir uns daran erinnern, in welch beharrlicher Folge die Frage nach dem Warum über die Lippen des Kindes geht, so werden wir geneigt sein, zu glauben, dass auch der Philosoph, wenn er anfängt, auf neue Weise das Gedachte nochmals zu denken, eine andere Frage an das Weltall als die nach seinem „Warum“ nicht stellen kann. Das höher strebende Erkennen, das in dem griechischen Geiste mit Thales erwachte,[2]) konnte nur diese selbe Frage in neuer Form wiederholen.

Anscheinend verhielt es sich nicht so. Die Naturphilosophen beschäftigten sich zwar ausschliesslich mit dem Werden der Dinge. Allein anstatt von einer Verursachung des Gewordenen zu reden, sprachen sie nur von einem Zusammenfügen von Bestandteilen. Sie dachten nicht an eine innere Verknüpfung und Beseelung der regellosen Mannigfaltigkeit

---

1) 982a: *ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, δῆλον.* — 184a.
2) 983 b 20.

durch den Gegensatz von Kraft und Wirkung. Sie schienen sich nur für eine Art Aufbau des Weltgebäudes aus bestimmtem mehr oder weniger geeignetem Material zu interessieren. Ob dieses Baumaterial Wasser oder Luft, Feuer oder ein anderer eigenartiger Stoff war, ob die Bausteine rund oder eckig oder gestaltlos, ob sie derselben oder verschiedener Art waren, ob einer oder viele oder unendlich viele — das Einheitliche aller dieser Theorien war die mechanische Erklärung des gesamten Werdens nach Art der menschlichen Kunsttätigkeit. Sie sind gekennzeichnet durch den Kunstausdruck des στοιχεῖον (der ἀρχή). Dieses ist an sich Ur-Bestandteil, nicht Ur-sache.[1])

Es liegt in der Natur eines jeden Gedankens, dass er zuerst nur unbestimmt gedacht wird. So hat man sich auch hier anfangs über den Charakter des nur mechanischen Werdens keine Rechenschaft gegeben; man hat zu der wichtigen Frage, ob es auch eines Baumeisters bedürfe, den Bau zu veranlassen oder wenigstens einer Kraft, die Bestandteile zusammenzufügen, erst später Stellung genommen.[2]) Die atomistische Schule steht am Ende dieser Entwicklung. Die Konsequenz und Vollendung, mit welcher sie den Gedanken des rein mechanischen Werdens durch alle Instanzen durchgeführt hat, entspricht dieser ihrer Stellung.

Mit welchem Rechte durfte Aristoteles in dieser ausgedehnten geistigen Bewegung nichts anderes sehen als ein unsicheres und noch unbeholfenes Tasten nach Ursächlichkeitserkenntnis? Was brachte ihn dazu, das στοιχεῖον und die ἀρχή als αἴτιον zu deuten?[3])

Wir werden versuchen, diese Frage zu lösen, indem wir den Begriff der Ursächlichkeit hier schematisch an die Spitze der entwicklungstheoretischen Erörterungen stellen. Es ist derselbe Begriff, dem der aristotelische Ursächlichkeitsgedanke in der οὐσία-Lehre zustrebt.

Der Verursachungsgedanke, die Normale der οὐσία-Lehre.

8. Der Weg, um zu einer Bestimmung des Begriffes der Ursache zu gelangen, ist durch die psychologischen Erörterungen über diesen Erkenntnisinhalt unzweideutig klargestellt. Die Erkenntnis der Ursache ist das Ergebnis eines Schlusses; die

1) Met. α 3. 983 b 7; vgl. 1041 b 31; Ind. arist. 702 a 44.
2) 984 a 17.
3) Met. α 7; vgl. 184 a.

Bestimmung dieses Ergebnisses ist gegeben mit der Weise des Schliessens. Es ist aber längst anerkannt, in welcher Weise dieser Schluss sich vollzieht.

Der Gedanke an ursächliche Verknüpfung erwacht von selbst durch die Wahrnehmung, dass Gleiches beharrt; dies ist nicht selbstverständlich, sondern auffallend; denn anderes beharrt nicht (in derselben Weise). Diese Beharrung fordert einen Grund, der so geartet sein muss, dass er notwendig also immer das oft als beharrend erkannte Gleiche bedingt. Erst durch diese Notwendigkeit des Bedingtseins erklärt sich das tatsächlich beobachtete Beharren.

Die Beharrung kann eine doppelte sein; es kann etwas stetig beharren oder mit Unterbrechung durch seine Wiederkehr. Im ersteren Falle wird der Grund der Notwendigkeit unmittelbar in dem Beharrenden selbst liegen; es liegt keine Veranlassung vor, hier mehr zu suchen als die Bestimmung eines notwendigen Seins, dessen Träger das Beharrende ist.

Anders verhält es sich, wenn das Gleiche mit Unterbrechung seines Daseins wiederkehrt. Auch hier fordert die Beharrung ein notwendiges Bedingtsein, und zwar bezieht sich diese Notwendigkeit ebenso wie im ersteren Falle auf die Stetigkeit der Daseinsdauer (das „dass-sein") und die Stetigkeit der Art des Seins (das was-sein).[1])

Andererseits muss das Bedingtsein anders gestaltet sein als zuvor. Das wiederkehrende Gleiche, von dem die Rede ist, kann den Grund des notwendigen doppelten Bedingtseins nicht in sich selbst tragen. Es ist ein anderes zu suchen, das Träger dieser doppelten Funktion ist. Dieses andere ist die Ursache; das wiederkehrende Gleiche ist Wirkung dieser Ursache.

Die Ursache muss, um ihre Funktion erfüllen zu können, einmal selbst in sich während der Dauer ihrer Funktion[2])

1) Über die gedankliche Zerlegung des Seins in das dass- und das was-sein s. unten n. 60. Der Kunstausdruck des so-seins besagt dasselbe, was durch das was-sein kenntlich gemacht wird; dieses so-sein muss aber dann in dem Sinne genommen werden, dass es auf die Frage des was-sein antwortet. Das so-sein kann im Gegensatz zum was-sein stehen; dann ist es Zeichen der Subjektsbestimmung und fällt mit dem etwas sein zusammen (vgl. n. 60).

2) Die Beharrungsdauer der Lebensursache ist zeitlich begrenzt; das Gesetz des Sichauslebens innerhalb einer Lebensperiode liegt in ihrer Natur. Das stetige ins Dasein Treten dieser Ursachen ist in ähnlicher Weise bedingt, wie das Dasein der Wirkung aus der beharrenden Ursache; Ursache des Lebewesens (im weitesten aristotelischen Sinne) ist das Lebewesen selbst in der Zeugung. Die anorganische Ursache unterliegt erfahrungsgemäss dieser Begrenzung ihrer Beharrungsdauer nicht, folglich

beharren; zweitens muss die Möglichkeit vorliegen, dass sie in der Ausübung der Funktion, die Wirkung zu bedingen, mit Unterbrechung gehemmt wird.

Wäre ersteres nicht der Fall, so würde die Ursache selbst wieder eine Ursache fordern; die Beharrung wäre durch ihre Annahme nicht erklärt.

Wollte man die zweite Forderung in Abrede stellen, so müsste man annehmen, dass die Ursache die Wirkung nicht mit der doppelten Notwendigkeit des „dass sein“ und des „was sein“ bedingt, oder es würde folgen, dass die Wirkung in sich stetig dauert. Beides ist gegen die Voraussetzung.

Das Hemmende unterliegt natürlich derselben Forderung, sein Dasein zu begründen, der die Wirkung, welche gehemmt wird, zu genügen hat. Wenn die Hemmung als solche erkennbar sein soll, darf die Hemmung keine stete sein; das, was die Wirkung, von der wir reden, hemmt, muss also selbst Wirkung einer anderen Ursache sein.

9. Voraussetzung dieser Annahme ist, dass die Tatsache der Beharrung — disjunktiv in der einen oder andern Weise — für alles Sein festgestellt oder rechtsgiltig erschlossen ist.

Die Art und Weise, ursächliche Erkenntnis zu gewinnen, ist von der ersten Erschliessung der Ursache verschieden. Sie beruht auf dem Grundsatze, dass Ähnliches (Gleiches) nach dem Grade seiner Ähnlichkeit auch anderweitig denselben Bedingungen unterliegt. Das Ähnliche ist in letzter Linie das Sein als solches, die Bedingung, um die es sich handelt, die Notwendigkeit, in sich oder in der Ursache zu beharren. Dieses Prinzip ermöglicht es, die für ein Einzelnes gewonnene Ursächlichkeitserkenntnis sofort auf die Art, unter welche dieses Einzelne fällt, zu übertragen.

Gewonnen wird auch dieses Prinzip durch die öftere Wiederholung der Tatsache, die es ausspricht, also gewissermassen durch die Beharrung der im Einzelnen erkannten ursächlichen Verknüpfung innerhalb aller ähnlichen Subjekte.

Auch hier begründet für den erkennenden Geist die Beharrung die Notwendigkeit des Sichsoverhaltens.

Ein weiterer Schritt ist es, festzustellen, welches im einzelnen Falle die Ursache ist, die erst im allgemeinen postuliert

---

liegt diese Begrenzung nicht in ihrer Natur. Dieser Umstand schliesst die Möglichkeit nicht aus, dass auch die anorganische Ursache wie jede andere in den Bereich einer höheren Ursache fällt, durch welche ihr Dasein bestimmt wird. Es widerspricht dem Begriffe der Ursache nicht, selbst verursacht zu sein.

wurde. Die Weise, zu dieser Erkenntnis zu gelangen, ist teilweise durch die Bestimmung der Ursache gegeben. Als Ursache kann nur ein Subjekt in Betracht kommen, welches im Wechsel der Wirkung beharrt. Ausserdem muss es stets in einer selben Weise mit der Wirkung zusammen dasein; dieses Zusammendasein muss unabhängig von dem Dasein eines andern sein.

10. Schliesslich ist noch zu beachten, dass es beharrende Daseinsverknüpfungen gibt, welche berechtigen, auf eine Notwendigkeit dieser Verknüpfung zu schliessen, ohne dass der eine Teil die Merkmale der Wirkung an sich trägt. Die Farbe ist nicht Wirkung des Körpers, und doch ist sie ihm notwendig zugeordnet. Zwischen Farbe und Körper besteht ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Wirkung und Ursache.

11. Diese schematische Zeichnung der verschiedenen Linien, in welche der Ursächlichkeitsgedanke sich verzweigt, hat so viel gezeigt, dass der ganze nicht einfache Mechanismus durch ein verschiedenartig bestimmtes Beharren seiner Elemente (Ursache und Wirkung) für sich und zusammen bedingt ist.

Man pflegt gewöhnlich zu sagen, Sein und Werden vollziehe sich gesetzmässig. In dieser Ausdrucksweise fasst man die eben spezifizierte Tatsache des Beharrens in das Bild der Unterordnung bewusster Handlungen unter eine gegebene Norm zusammen. Gesetzmässigkeit des Seins besagt daher ursächliches Bedingtsein desselben.

Soviel über den Begriff der ursächlichen Verknüpfung, der uns als die Normale des aristotelischen οὐσία-Gedankens durch die ganze οὐσία-Lehre hindurch begleiten wird.

Der Verursachungsgedanke in der mechanischen Werdelehre.

12. Zunächst haben wir die mechanische Werdetheorie der Naturphilosophen mit dem nunmehr gewonnenen Massstabe zu messen. Das Resultat ist folgendes:

Das charakteristische der mechanischen Werdetheorie ist die Annahme einer oder mehrerer Konstanten, die im Wechsel der Erscheinungen beharren und durch ihr verschiedenartiges Zusammensein eben diese Erscheinungen bedingen. Diese Konstanten waren also genau das, worauf die Forschung nach Ursache führen musste. Zum vollen Sein der Ursache fehlte diesen Urelementen nur die Bestimmung der Kraft.

Dieser ist es wesentlich, dass sie die Wirkung nicht in sich (formell), sondern nur dem Können nach (potentiell) in sich schliesst. Erkannt wird sie in ihrer Isolierung von der

Wirkung durch die Hemmung, welche die Wirkung, aber nicht die Kraft aufhebt.

Wenn der Philosoph anfängt, auf die Forderung des notwendigen Bedingtseins alles Seienden zu reflektieren, so hat er wie immer zunächst die Tendenz, das Prinzip schlechthin anzuwenden; er wird geneigt sein, zu behaupten, dass das Sein schlechthin beharrt.[1] Nur die unerbittliche Tatsache, welche eine solche Annahme unaufhörlich verneint, wird ihn bestimmen können, die Beharrung des Veränderlichen in die Kraft zurückzuverlegen.

Die Vertreter der mechanischen Werdetheorie helfen sich in der Weise, dass sie das Veränderliche im Werden auf ein Mindestmass herabsetzen. Sie behaupten, es bestehe lediglich in wechselnder Lageänderung unveränderlicher Körper. Mit dieser Annahme ist ihrem Erkenntnisdrang nach dem Warum des Veränderlichen Genüge geleistet. Für die populäre, auf das Praktische berechnete Auffassung ist das, was wenig ist, bereits nichts. Aus diesem Gesichtskreis heraus konnten sie sich in den Gedanken hineinleben, dass nach ihrer Theorie das Sein schlechthin beharre.

Hätten sie ihre Urelemente mit der Ursache in Verbindung bringen wollen, so wäre die Anlage dieser Körper, verschiedene Lagen einzunehmen, das gewesen, was der Kraft entsprechen würde. Das doppelte Beharrungsmoment, das im Können der Kraft verborgen liegt, wäre in der Gestalt und den von den späteren beigezogenen, die Lage bestimmenden Bewegungskräften zu suchen.

13. Allein auch in dieser Auffassung wäre das Urelement noch nicht Ursache. Man hatte in diesem Anfangsstadium der Werdephilosophie stets nur das Werden eines Ganzen im Auge. An diese unmittelbar sich darbietende Vorstellung passte man die Theorie an, ohne auf den Unterschied zwischen Subjekt und Subjektsbestimmung und das ungleiche Werden beider aufmerksam zu werden.

Weiterhin kam als Urbestandteil nur das leblose Subjekt in Betracht. Der belebte Körper war bereits ein Produkt aus Urbestandteilen. Der leblose Körper aber bringt nie ein anderes (ähnliches) Subjekt hervor, wie er auch selbst nicht zugrunde geht. Sein Werden ist stets Verwandlung. Nur das Lebendige, das sich in einer bestimmten Lebensperiode auslebt, erhält sich bezw. seine Art auf dem Wege der Fortpflanzung.

---

1) Vgl. die eleatische Werdetheorie.

14. Diese beiden Umstände schlossen von vornherein die Möglichkeit aus, den Urbestandteil mit der Ursache in Verbindung zu bringen. Ursache ist auch nach unserem heutigen Sprachgebrauch ein Subjekt nur insofern, als es etwas hervorbringt, das nicht sein eigenes Subjekt-sein ausmacht. Dies kann ein doppeltes sein: eine eigene oder fremde Subjektsbestimmung oder ein fremdes durch Same oder Zeugung ins Dasein gesetztes Subjekt selbst.

15. Der Fall von Verursachung, der für die mechanische Werdetheorie allein in Betracht kommen konnte, war der einer Verwandlung des Körpers in einen andern. An diesem Vorgang der Verwandlung hatte man zunächst die Kunst, ursächliche Verknüpfung festzustellen, zu erproben.

Der einfache Schluss hätte so lauten müssen: Wenn das erste Subjekt, welches sich in ein zweites verwandelt, dieses zweite ursächlich bedingt, so muss es in sich die Anlage enthalten, dieses zweite Subjekt zu wirken; es muss aber, wenn es Träger dieser Anlage ist, auch Träger der Auswirkung dieser Anlage sein.

Die Auswirkung der Anlage konstituiert aber das neue Subjekt, welches durch die Verwandlung zustande kommt. Das erste Subjekt ist also auch Träger des zweiten; oder, wenn Träger eines Subjektes sein und dieses Subjekt selbst sein zusammenfällt, es ist dieses zweite Subjekt ebenfalls; mit andern Worten: ein und dasselbe Subjekt ist Ausgangspunkt und Endpunkt der Verwandlung.

16. Diese kurze Analyse des Verwandlungsvorganges lässt soviel deutlich erkennen, dass es sich hier um eine eigene Art ursächlicher Verknüpfung handelt, die in der populären Auffassung nicht beachtete Verursachung des eigenen Subjekt-seins. Der Philosoph befand sich bei dem Versuche, diese Verknüpfung erkennend zu erfassen, auf einem noch ganz unberührten Boden. Hier war der früher genannte und allgemein gebräuchliche Begriff der Ursache selbständig auf Grund der allgemeinen Prinzipien ursächlicher Verknüpfung umzuformen. Die Ausdrücke Ursache, Kraft, Wirkung mussten eine weitere Bedeutung annehmen, oder es mussten neue Ausdrücke formuliert werden, welche die Elemente der ursächlichen Verknüpfnng in ihrer weitesten Bedeutung in sich fassten. In der späteren Entwicklung dieses Problems hat man sich auf die Ausdrücke Prinzip und Anlage geeinigt; sie entsprechen in analoger Weise den Begriffen von Ursache und Kraft. Der Wirkung entspricht in derselben Weise die Bedeutung, welche wir dem Worte Natur beilegen.

Die Naturphilosophen konnten sich also bei Lösung der Aufgabe, von der Elemententheorie zur bewussten Ursächlichkeitserkenntnis fortzuschreiten, nicht unmittelbar an den vorhandenen Begriff der Ursache anschliessen. Dieser Umstand hatte zur Folge, dass sie an diese Aufgabe überhaupt nicht herantraten.

17. Ohnedies konnten sie ja nicht einmal bis zu der viel elementareren Erkenntnis vordringen, dass die Verwandlung des Natursubjektes etwas wesentlich anderes war als das Sichzusammenfügen derselben Subjekte nach Art eines Kunstganzen. Bei dem Kunstganzen konnte von Ursache und Wirkung oder von Prinzip und Anlage erst recht nur in übertragenem, der populären Auffassung völlig fernliegendem Sinne die Rede sein. Die allgemein giltige Vorstellung, welche stets nur die markantesten Linien berücksichtigt, sprach dem Kunstganzen überhaupt jede Verursachung ab. Ursache seines Werdens und Umgewandeltwerdens war schlechthin das vom Kunstganzen getrennte Subjekt, welches die Teile desselben zusammenfügte oder ihnen eine neue Form gab.[1]

18. Allein es kann trotz dieser gewichtigen Einschränkungen nicht in Abrede gestellt werden, dass die Theorie der Urbestandteile als Grundlage der mechanischen Werdetheorie der naturgemässe erste, sehr unsichere und unvollkommene, aber ebenso bedeutungsvolle Schritt war auf dem Wege zur ursächlichen Erfassung der Körperverwandlung. Dies ergibt sich ganz von aussen betrachtet schon daraus, dass beide Theorien, die elementare und die ursächliche, sich bereits in einem allgemeineren unbestimmteren Dritten zusammenfinden. Sie erklären beide die Gesetzmässigkeit des Werdens,[2] die Beharrung des Seins, die sich aus seiner ursächlichen Veranlagung und Verknüpfung ergibt.[3]

Die Theorie des unbestimmten Stoffes.

19. Aus den Anfängen der mechanischen Werdetheorie löst sich ein Gedankengang ab, der einer entgegengesetzten Richtung zustrebt. Die Atomisten hatten die mechanische Werdetheorie damit abgeschlossen, dass sie die formelle Wirkung des Gewordenen auf Lageänderung unveränderlich geformter Körper zurückführten. Sie reduzierten auf diese Weise den

1) Vgl. v. Hertling, l. c. S. 95. S. unten n. 26.
2) Vgl. Heraklit, Zeller l. c. I, 2 S. 665 ff.
3) S. oben n. 11.

Spielraum dessen, was die Kraftanlage hätte leisten müssen, auf das Nichts blosser Ortsbeziehung. Ihre Theorie liess das gewaltige Werden der Welt in den durch Linienmass und Wage abgepassten Kategorien des Körperlichen aufgehen. Diese Auffassung verrät den Mathematiker von Fach, dessen Gedankenkreis vollständig von der Vorstellung körperlicher Formen beherrscht wird. Es musste wohl auch andere geben, welche das Werden unbefangener betrachteten und die Beobachtung desselben musste sie bestimmen, dem Wechsel von Sein und Nichtsein einen bedeutungsvolleren Inhalt zuzuweisen. Das formell Gewordene war mehr als Ortslage; der Urbestandteil, welcher wurde, war weniger wirklich und mehr der Anlage nach.

Aristoteles hat diesen Gedanken zu Ende gedacht. An dem ursprünglichen Prinzip festhaltend, das seiner unvollkommenen Erfahrung entsprach, formulierte er den Urbestandteil als den völlig bestimmungslosen Träger alles Werdens. Der Urbestandteil wurde alles; diese Tatsache schien festzustehen: aus ihr ergab sich, dass er in Wirklichkeit nichts war.[1]

20. Aristoteles definiert diese Seinsweise des einen Urbestandteiles, den er damit zu seiner **ὕλη** umwertet, durch die Ausdrücke der **δύναμις** und **ἐνέργεια**. Die **ὕλη** ist alles nur nach der Weise der **δύναμις**, nichts nach der Weise der **ἐνέργεια**.[2]

Es liegt sehr nahe, diesen Ausdrücken ohne weiteres die geläufigen Begriffe von Kraft und Wirkung zu unterlegen; es ist der Sinn, der diesen Lauten an sich zukommt und Aristoteles gebraucht beide Ausdrücke in anderem Zusammenhang sicher in dieser Bedeutung.[3]

Andererseits ist es ja eben die Bestimmung der Kraft, welche dem Urbestandteil der Naturphilosophie zu seiner vollen Ausstattung noch fehlte. Was liegt näher, als anzunehmen, dass Aristoteles mit der Einführung seiner **ὕλη** den richtigen, ursächlich durch Kraft bestimmenden Urbestandteil an die Stelle des unvollkommenen früheren setzte?

Zunächst frägt es sich, welche Möglichkeit einer anderen Auffassung bei Beantwortung dieser Frage in Betracht zu ziehen ist.

1) 989 a 30.
2) 1009 a 35 *δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ᾽ οὔ.* — 1032 a 20 *δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ἡ ἑκάστῳ ὕλη.* — 317 b 16 *τὸ γὰρ δυνάμει ὂν ἐντελεχείᾳ δὲ μὴ ὂν ἀνάγκη προϋπάρχειν.* — 1042 a 27 *ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.* — Ind. arist. 785 a 46; b 55.
3) Met. ϑ; 1045 b 35. — 417 a 21. — Ind. arist. 206 a 36.

21. Aristoteles gebraucht für Wirkung (*ἐνέργεια*) noch einen anderen Kunstausdruck, den der Vollendung (*ἐντελέχεια*).[1] Unter diesen Begriff fällt auch die Bekrönung eines körperlichen Gebildes durch Hinzufügung eines Teiles, der das Ganze bestimmt und beherrscht. Die **δύναμις** ist dann aus dem Gegensatz zur **ἐντελέχεια** bestimmt; sie ist die möglicherweise rein körperliche Anlage, welche die Bekrönung aufnimmt.[2]

Diese Anlage, deren Funktion es ist, etwas aufzunehmen, ist von der Kraftanlage, welche wirkend gibt, wesentlich verschieden.

22. Zu einer zweiten möglichen Auffassung führt der doppelte Sinn des Wirklichen. Die Seele besitzt die Fähigkeit, das Dasein nicht nur als solches zu erkennen; sie vermag sich etwas auch nur rein gedanklich vorzustellen. Infolge dessen hat alles Sein eine doppelte Daseinsweise, es ist (schlechthin), oder es ist (nur) vorgestellt. Das Sein schlechthin wird von letzterem durch die nähere Bestimmung des Wirklichseins geschieden. Das nur gedachte Sein ist im Gegensatz hiezu das nur mögliche Sein.

In einem ganz anderen Sinne ist das Sein der Wirkung in der Kraft als ein mögliches und nicht wirkliches enthalten.

Es ist möglich, dass in dem beweglichen Geiste des griechischen Philosophen unter dem Ausdruck der **δύναμις** die Seinsmöglichkeit durch Kraft und durch blosses Denken eine gemeinsame Herberge gefunden haben. Ebensowenig ist es ausgeschlossen, dass er mit demselben Worte die eben erörterte Vorstellung einer Anlage im Sinne der Aufnahmefähigkeit einer Vollendung verband.

Die Stoff-Form-Theorie.

23. Zur Gewissheit wird diese Möglichkeit dadurch, dass dem Philosophen die Bestimmung des Anlage-seins (**δυνάμει εἶναι**), durch welche die **ὕλη** charakterisiert wird, nicht genügt, um die ursächliche Verknüpfung des Verwandlungsvorganges zu erklären. Dem der Anlage nach Seienden gesellt sich die Vollendung der Anlage nicht als etwas hinzu, das aus der Anlage hervorgeht und in ihr nach Weise des Kraftmöglichseins bereits enthalten ist. Die formelle Wirkung, um die es sich bei der Verwandlung handelt, also die Auswirkung der Anlage oder die Natur vereinigt sich mit der Anlage als etwas selbständiges,

---

1) Ind. arist. 253 b 35.
2) Vgl. v. Hertling l. c. S. 100 f.

zweites. Die Selbständigkeit und Loslösung dieses zweiten zeigt sich darin, dass es selbst Träger der in Betracht kommenden Verursachung ist. Es wirkt das Zustandekommen des neuen Subjektes. Diese Wirkung übt es jedoch nicht dadurch aus, dass es sich aus dem Nicht-sein ins Dasein versetzt. Dazu bedürfte es wieder einer Anlage und einer ergänzenden Vollendung, wie sie eben in Frage steht; es übt die Wirkung dadurch aus, dass es in sich bereits fertig mit dem Stoffe sich vereinigt.[1]

Aristoteles hat sich in dieser seiner Verwandlungstheorie das Subjekt als Ganzes in zwei Teile zerlegt und die verschiedenen Funktionen der Verursachung auf beide Halbsubjekte verteilt. Der Stoff garantiert die Subjektseinheit, welche der Verwandlung eigen ist. Er beharrt nicht nur in sich als unveränderliches Sein; er ist ausserdem zugleich das alte und das neue Subjekt (der Anlage nach) und bewirkt, dass beide Subjekte infolge dieses Umstandes (und insofern!) dasselbe Subjekt sind.[2] Die Eigentümlichkeit, dass die Ursache die Wirkung nicht formell ist, kommt durch die völlige Unbestimmtheit des Stoffes zur Geltung.

Der zweite Hauptfaktor der Verursachung jedoch, die Fähigkeit, zu wirken und zu bestimmen, ist ganz auf das zweite Halbsubjekt verlegt; und dieses zweite Halbsubjekt ist die formelle Wirkung in ihrer Vollendung. Diese formelle Wirkung (die Natur) kann Träger der Fähigkeit, zu wirken, nur in der Voraussetzung sein, dass die formelle Wirkung im Sinne des Aristoteles lediglich in der Zusammensetzung der beiden in sich unveränderlichen Teilsubjekte bestand.

24. Die aristotelische Werdelehre war wie die der Naturphilosophen eine Theorie beharrender, in sich unveränderlicher Werdekonstanten. Das Werden war auch für den Stagiriten noch ein Sichzusammensetzen von Teilen, nicht ein Hervorgehen der Wirkung aus Kraft oder Anlage.

---

1) Phys. *α* 7; *β* 3; Met. *α* 3; *ζ* 7. 8. . . . . 1033 b 12 *δεήσει γὰρ διαιρετὸν εἶναι ἀεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε, λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὕλην τὸ δ' εἶδος* . . . 16 *φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γιγνομένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε.* . . . 1043 b 14 *ἀνάγκη δὴ ταύτην* (die Form-*οὐσία*) *ἢ ἀΐδιον εἶναι ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι καὶ γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι.*

2) 999 b 12; 192 a 28 . . . 30 *τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτῆς ἡ φύσις, ὥστ' ἔσται πρὶν γενέσθαι . λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός . εἴτε φθείρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον, ὥστε ἐφθαρμένη ἔσται πρὶν φθαρῆναι.* — 1010 a 18.

Von dieser einen Seite betrachtet enthält die aristotelische Werdetheorie nicht mehr als das, was alle griechischen Naturphilosophen wollten; sie enthält es nur mit viel weniger Klarheit und Übersichtlichkeit, als Demokrit in dem atomistischen System es geboten hatte.

Erst eine zweite, davon verschiedene Betrachtungsweise hebt Aristoteles vollständig aus dem Gedankenkreise der Naturphilosophen heraus.

Die Naturphilosophen übertrugen ohne weiteres die Bedingungen des Kunstwerdens auf das Naturwerden. Wir begegnen hier keiner irgendwie bedeutsamen Regung, ein neues Sein durch Umformung der gegebenen und bekannten Kategorien zu erschliessen. Die neue Gedankenwelt, die sie aufbauen wollen, ist in letzter Linie wieder das alte gewohnte Heim; es fehlt die Kraft, schöpferisch zu gestalten. Die Vorstellung, das Naturwerden vollziehe sich im wesentlichen in derselben Weise, wie sie es gewohnt waren, Naturkörper für ihre Zwecke zusammenzutragen, war nur ein Ersatzmittel, dessen man bedurfte, um die Gesetzmässigkeit des Werdens zu denken, da man diese Gesetzmässigkeit nicht erklären und begründen konnte.

Mit Aristoteles tritt ein ganz neuer Geist in die Werdespekulation ein. Für ihn handelt es sich um etwas ganz anderes als um ein mehr instinktmässiges Übertragen des Kunstwerdens auf das Naturwerden. Er hat das Bedürfnis, das Werden durch geistige Erfassung seiner ursächlichen Begründung erschöpfend und wirklich zu verstehen. Deshalb ist seine Werdetheorie vollständig von diesem in die letzte Tiefe gehenden Gesichtspunkt ursächlicher Verknüpfung beherrscht.

Allerdings geht auch er von der bekannten Tatsache des Kunstwerdens aus; allein nachdem er dieses Werden genau analysiert hat, fängt er an, von da in bewusster Absicht auf das Unbekannte zu schliessen.[1] Als Grundlage dienen ihm ausdrücklich formulierte Gesetze ursächlicher Verknüpfung. Auf Grund dieser Prinzipien *formt er die Kategorien des Kunstwerdens in Kategorien der Verursachung um*. Die zwei Elemente, in welche das Werden das Kunstding zerlegt, Stoff und Form, kommen mit den zwei Faktoren der Verursachung, in welche das Naturding bei demselben Vorgang zerfällt, mit Anlage (Kraft) und Natur (Wirkung) zur Deckung. Ihr Sein wird bestimmt durch die Funktionen der

1) 191 a 7.

Verursachung, die sie ihrer Ableitung nach zu übernehmen haben. Sie selbst werden Ursachen genannt.[1] *Die aristotelische Werdetheorie ist Prinzipientheorie.*

Dabei bleibt bestehen, dass er den Weg von dem bekannten Ausgangspunkt zu dem Ziele, dem er zuführte, nicht ganz zurückzulegen vermochte. Es gelang ihm nicht, die ursächlichen Werdefaktoren, Anlage und Natur (Kraft und Wirkung), von der analogen, dem Kunstwerden zugrunde liegenden Zerlegung des Körpers in Stoff und Form loszulösen.

Die aristotelische Werdetheorie ist immerhin noch ein Kompromiss beider Auffassungen. Sie ist *hylomorphistische* Prinzipienlehre. Sie steht in der Mitte zwischen der mechanischen Weltauffassung und einem völlig geklärten Verständnis der ursächlichen Verknüpfung des Geschehens. Dieses letztere fordert, dass die Natur nach Art der Wirkung aus der Anlage hervorgeht, dass sie demnach nicht in sich, sondern nur in ihrer Ursache oder ihrem Prinzip notwendig beharrt.

Durch diese einfache Weiterbildung des aristotelischen Gedankens wird der eigentümliche Kausaldualismus, der ein Ausfluss der eben genannten Gedankenverquickung ist, beseitigt. Die Begriffe Anlage und Natur werden aus der Schale, der sie entsprungen sind, vollends erlöst.

25. Die Tatsache des Kompromisses gibt ohne weiteres Aufschluss, in welchem Sinne die massgebenden aristotelischen Ausdrücke **δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια** zu verstehen sind. Sie teilen natürlich die Natur des Kompromisses. Ihr Inhalt bildet eine chemische Zusammensetzung der Bedeutungen, die oben als möglich neben der geklärten Kraft-Auffassung angegeben wurden.[2] Als Stoff ist die **ὕλη** lediglich leidend aufnehmende Anlage, als Prinzip ist sie Träger der Ursächlichkeit, ihre Anlage also Kraft. Die Form ist in derselben Weise vollendende Bekrönung und Natur-Wirkung.[3]

Die zwischen Kraft- und Denkmöglichkeit oszillierende Bedeutung der **δύναμις** konnte zwischen den eben genannten kombinierten Gedankenreihen vermitteln.[4]

Aus dem Umstande, dass Aristoteles seine Prinzipien aus den Urbestandteilen der mechanischen Weltauffassung ab-

1) Met. α 3; Phys. β 3.
2) n. 21 und 22.
3) Met. ϑ; Ind. arist. zu ὕλη und μορφή.
4) Dieser Gedanke liegt vielleicht zugrunde, wenn die rein gedankliche Verneinung des Daseins in der Beraubung als ἀρχή aufgezählt wird. Pys. α 7; 191 a 14. Vgl. v. Hertling l. c. S. 87.

leitete, ergibt sich in derselben Weise, dass diese Ausdrücke der ἀρχή und des στοιχεῖον die Bedeutung von Ursachen in einem weitesten Sinne erhielten, ohne ihre frühere Bedeutung vollständig aufzugeben. Der Kompromiss musste auch hier zur Geltung kommen. Das aristotelische αἴτιον umschliesst die Funktion des Bestandteils und die Bestimmung der Verursachung im ursprünglichen gewohnten Sinne.[1])

Das Verhältnis der hylomorphistischen Prinzipien zur Wirk- und Zweckursache.

26. Die eben summarisch skizzierte Verbindung des hylomorphen und des ursächlichen Werdegedankens besitzt noch ihre sehr bedeutungsvollen Einzelheiten. Aristoteles hatte ja das Kunstwerden neben Stoff und Form noch in zwei weitere Faktoren zerlegt. Diese zwei Faktoren, die ἀρχὴ τῆς κινήσεως und das οὗ ἕνεκα waren nach der Auffassung, der die ganze Zergliederung entnommen war, Ursache und Grund des Kunstwerdens schlechthin. Wenn Aristoteles diesen Ursachen Stoff und Form ebenfalls als Ursachen beiordnet,[2]) so liegt darin eine Rückwirkung der ursächlichen Bedeutung, welche diese zwei Kategorien im Werden des Naturdings erhalten.

Der natürlichste Ausgangspunkt der von dem bekannten Kunstwerden zum unbekannten Naturwerden führte, war nicht die Zerlegung des Kunstdinges in Stoff und Form. Aristoteles wollte ja Ursächlichkeit erschliessen; dabei musste er doch von den vorhandenen Begriffen der Ursache ausgehen. Ursache des Kunstwerdens aber war nach dem, was vorlag, nicht Stoff und Form des Kunstdinges, sondern ein anderes, fremdes Subjekt, das den Stoff zum Kunstding formte.[3])

Aristoteles konnte diesen Ausgangspunkt nicht unberücksichtigt lassen. Der Weg, den die Entwicklung von diesem Punkte aus zu nehmen hatte, ist durch den Umstand vorgezeichnet, dass die aristotelische Werdetheorie zunächst einer Erklärung der Subjektsverwandlung zustrebte in unmittelbarem Anschluss an die Problemstellung der Mechaniker. Der populäre Begriff der Ursächlichkeit berücksichtigte diesen Fall ursächlicher Verknüpfung nicht. Ursache im populären Sinne war nur das, was eine Subjektsbestimmung, und eventuell noch

1) Met. δ 1—3. Ind. arist. 111 a 28; 702 a 18; 22 b 12.
2) Ursachentabelle Phys. β 3; Met. α 3.
3) S. oben n. 17.

das, was ein neues, fremdes Subjekt durch Kunsttätigkeit oder durch Naturzeugung hervorbrachte.[1])

Diese zwei Arten der Verursachung wenigstens hat Aristoteles unter der ἀρχὴ τῆς κινήσεως zusammengefasst.[2])

Unter diesen Umständen war es das nächstliegende für ihn bei dieser Untersuchung, von der Kunsttätigkeit auf die Naturzeugung überzugehen. Die Kunsttätigkeit war ja der spezielle Fall, der vorlag; auf die Erklärung des Naturwesens aber war es abgesehen.

Das gemeinsame beider Tätigkeiten war das Hervorbringen eines neuen, fremden Subjektes. Bei der Kunsttätigkeit konnte man die Weise des Hervorbringens durch Scheidung der Bewegungs- (Wirk-) und Zweckursache, der diesen Ursachen entsprechenden verschiedenen Tätigkeit der ποίησις und νόησις, genau ins einzelne verfolgen.[3]) Die Frage konnte nur die sein, in welcher Weise die genannten Elemente der Kunsttätigkeit in der Naturzeugung vorhanden waren. Das „dass“ dieser Tatsache war dadurch gegeben, dass die Wirkung dieselbe war. Die Kunsttätigkeit schafft ein Subjekt, die Zeugung ebenso.[4])

27. Bei der Lösung dieser Frage ist Aristoteles auf den wichtigen Unterschied nicht aufmerksam geworden, der das Werden durch Zeugung von dem Werden durch Verwandlung trennt. Er vergleicht das Werden des Kunstdinges einseitig mit dem sich verwandelnden Naturding. Als erster Differenzpunkt ergab sich bei dieser Vergleichung, dass beim Kunstwerden die in Frage stehende ἀρχὴ τῆς κινήσεως in einem fremden Subjekt ruhte oder, besser gesagt, von einem solchen ausging; beim Naturwerden (im Sinne der Verwandlung, nicht, wie es dem Gedankengang entsprechen würde, auch der Zeugung) konnte dieses Prinzip, wenn es vorhanden war, nur das werdende Subjekt selbst zum Träger haben; innerhalb dieses Subjektes konnte nur die Form für diese Funktion in Betracht kommen; sie war das ursächlich bestimmende.

Es müsste sich nun hieran sofort die Frage anschliessen, wie diese neue Bestimmung als Ursache, welche zu der früheren, aus anderer Quelle abgeleiteten Formursächlichkeit hinzutrat, zu dieser letzteren sich verhält. Dieser Unterschied müsste dann das Naturding von dem Kunstding trennen. Das Kunstding schloss als Kunstsubjekt nur die spezifisch gegen die ἀρχὴ τῆς κινήσεως abgegrenzte Stoff-Formursächlichkeit in sich.

1) S. oben n. 14.
2) 194 b 29; 195 a 21.
3) S. oben n. 18.
4) Vgl. 199 a 18.

Der Umstand, ob eine ἀρχὴ τῆς κινήσεως ausserhalb des in Betracht kommenden Subjektes vorhanden war, welche das Werden mitbestimmte oder schlechthin bewirkte, konnte dann für die Scheidung zwischen Kunst- und Natursubjekt ganz in Wegfall kommen. Die Ausschaltung dieses Umstandes war unbedingt gefordert. Denn der lebendige Teil der Natursubjekte wird ebenso wie die Kunstsubjekte von einem fremden Subjekte hervorgebracht. Aristoteles selbst zählt den Vater als Ursache des Sohnes unter die Fälle der ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Das Naturwesen unterscheidet sich von dem Kunstding dadurch, dass es selbst ein Prinzip in sich trägt, welches dem Kunstding fehlt. Der Mangel dieses Prinzipes ist der Grund, weshalb das Kunstding in seinem Werden, das ein Sichverwandeln ist, von einer fremden Ursache abhängt. Dementsprechend hängt das leblose Naturding, das sich ebenfalls verwandelt, bei dieser Verwandlung nicht von einer solchen Ursache ab. Hier trennt diese Abhängigkeit Natur- und Kunstding. Diese Trennung versagt jedoch, sobald auch das belebte Naturding, das sich nicht nur verwandelt, sondern auch schlechthin sich selbst erzeugt, mit in Rechnung gezogen wird.

Aristoteles dachte nur an den ersteren Fall, nämlich den der Verwandlung. Daher definiert er das Naturwesen — das belebte und das unbelebte — durch den Umstand, dass es die ἀρχὴ τῆς κινήσεως in sich selbst trägt.[1]) Dieses summarische Vorgehen enthob ihn dann auch der Notwendigkeit, die Ursächlichkeit der ἀρχὴ τῆς κινήσεως gegen die reine Formursächlichkeit abzugrenzen.

28. Ein Unterschied war tatsächlich vorhanden und er war von der grössten Bedeutung. Es gibt eine Ursache, welche das Sein eines andern bedingt, ohne dass sie Träger des geschaffenen Seins ist; es gibt aber auch eine andere Ursache, welche Träger des Seins ist, das sie bedingt. Wenn nun dieses Sein ausserdem noch beharrt, so bildet es mit seiner Ursache ein geschlossenes Ganze, ein Subjekt;[2]) ein Natursubjekt ist es dann, wenn der Zusammenschluss in einer noch näher zu bestimmenden Weise beschaffen ist.

Dieser Zusatz ergänzt die früher an die Spitze gestellte Theorie der Ursächlichkeit[3]) in einem wichtigen Punkte; er gibt der festgestellten Tatsache, dass Aristoteles sich in seiner Werdetheorie so hart an die Stoff-Formvorstellung anlehnte, eine ganz überraschende Berechtigung.

---

1) Phys. β 1.
2) S. n. 10.
3) N. 8 ff.

Es ist bereits wiederholt darauf hingewiesen worden, dass Aristoteles in der mechanischen Werdetheorie das Problem vorfand, das Werden der Verwandlung ursächlich zu erklären. Gegenstand der Verwandlung aber ist das Subjekt selbst als solches. Daher ist dieser Vorgang ursächlich bedingt durch denjenigen Faktor, der das Subjekt selbst ausmacht. Es ist das Gebäude des einheitlichen Subjektganzen selbst, das bei der Verwandlung einen Umbau erfährt in der Weise, dass der Aufbau, den wir zuvor durch die Bezeichnung Natur definierten, erneuert wird, während das Fundament — das Subjektsprinzip — unangetastet bleibt.

Diese zwei Faktoren der Verursachung: Subjektsprinzip und Natur hatte Aristoteles aus den ursprünglichen Vorstellungen von Stoff und Form herauszuschälen. In diese zwei Teile, nicht in Ursache und Wirkung, hatte er das Natursubjekt zu zerlegen.

29. Dieser Umstand bringt die aristotelische Werdetheorie unserem Verständnis um sehr vieles näher. Die sinnliche Vorstellung von Stoff und Form war sehr geeignet, die gedankliche Auseinanderlegung des Subjektes in Prinzip und Natur zu stützen; sie bot das natürliche Hilfsmittel, den Doppelgedanken Ursache-Wirkung zu einem durch wesentliche Merkmale erweiterten Begriff der Subjektsursächlichkeit weiter zu entwickeln.

Eine Zusammenfassung dieser Merkmale wird dies sofort zeigen.

Die Natur ist im Gegensatz zur Wirkung eine Summe von Einzelwirkungen, die an sich nicht homogen sind; diese Summe ist in ihrem Dasein — in den Grenzen einer Welt- oder Lebensperiode — beharrend; sie geht aus dem Prinzip wie die Ursache aus der Wirkung hervor, ruht aber ausserdem in diesem Prinzip als ihrem Träger; denn sie bildet mit demselben ein einheitliches Ganze, eine Welt für sich, ein Subjekt.

Die Körperform im Sinne der Vollendung eines Unterbaues ist in derselben Weise eine Summe an sich nicht homogener, aber einheitlich zusammengeordneter, in dieser Ordnung beharrender Teile; diese Form ist durch den Unterbau (Stoff) bedingt, andererseits ruht sie auf demselben; sie bildet mit ihm ein einheitliches Ganze, ein Ding schlechthin, ein Subjekt.

Dieser Parallelismus erweitert sich bei dem Verwandlungsvorgang noch dahin, dass das Subjektsprinzip ebenso wie der Formunterbau beharrt, ein Umstand, welcher zur Folge hat, dass das neue Subjekt mit Rücksicht auf die Einheit

dieser Träger kein neues, sondern dasselbe ist. Andererseits erleidet die Natur ebenso wie die Form bei Vollzug der Verwandlung einen Wechsel; dieser macht aus dem früheren Subjekt ein neues, weil das Ganze infolge der Neuheit eines Halbteiles ein anderes ist.

30) Der wunde Punkt an diesem Vergleiche ist die Art und Weise, in welcher Stoff und Form in ihrem Dasein sich bedingen. Die Abhängigkeit, die zwischen ihnen besteht, ist eine ungleich geringere, als wir sie im Naturganzen zwischen den analogen Teilgliedern vorfinden. Dieser Umstand eben ist es, der das Naturding wesentlich von dem Kunstsubjekt trennt. Er veranlasst uns, anzunehmen, die Natur hänge von ihrem Prinzip ab, ähnlich wie die Wirkung von der Ursache. Aristoteles bleibt näher bei dem schwächeren Abhängigkeitsverhältnis stehen, das Stoff und Form zu einem Ganzen verbindet. Er verteilt die Funktion der Verursachung auf beide Faktoren; nicht der eine bedingt den andern; sie sind zu einander nur hingeordnet und bedingen das Ganze durch ihre Zusammenordnung. Das Hauptgewicht dabei fällt unbedingt auf die Form (Natur).

31) Das Unvollkommene dieser aristotelischen Auffassung ergibt sich sofort aus der einen Notwendigkeit, dass der Träger der Verursachung notwendig in dieser beharrt. Die Natur beharrt bei der Verwandlung nicht; sie wechselt. Dies kennzeichnet sie als Wirkung. Es bleibt nur die Möglichkeit offen, dass sie in einem andern nach Weise der Kraft beharrt. Dieses andere ist das Subjektsprinzip. Dann wäre sie aber nicht Ursache (Bestandteil), sondern Ausfluss oder Wirkung einer solchen gewesen.

Aristoteles war sich über diesen Sachverhalt sehr klar. Er drückt sich so aus: Wenn die Form nicht in sich beharrte, müsste sie selbst wieder per absurdum (mit einem Prozess in infinitum) in (beharrenden!) Stoff und eine andere Form zerlegt werden.[1])

Er hat aus dieser Einsicht die Konsequenz gezogen, dass die Form (Natur) in sich beharrt.[2]) Wenn sie selbst Ursache war, musste dies so sein. Der Sinn für das tatsächlich Gegebene war noch nicht scharf genug, um eine solche Annahme als Ausgangspunkt der Spekulation auszuschliessen. Natürlich war diese Vorstellung der in sich bei der Verwandlung beharrenden Natur eine unvorstellbare Fiktion. Diese

1) 1033 a 34.
2) S. oben n. 23.

etwas eigentümliche psychologische Tatsache muss man sich in der Darstellung des menschlichen Denkens, wie es tatsächlich war und ist, gefallen lassen.

Zur Aufrechterhaltung einer derartigen Fiktion bedarf es in einem denkmächtigen Geiste allerdings starker Anhaltspunkte.

Der einflussreichste dieser Stützpunkte war jedenfalls die Vorlage selbst, nach der gezeichnet wurde: die Körpervorstellung von Stoff und Form. Der Gedanke, der bei der schliessenden Erkenntnis aus einem andern herausgelöst wird, klammert sich naturgemäss immer noch an den früheren an.

Die Körperform war etwas, was in sich als selbstständiges Subjekt beharrte; die formelle Wirkung, deren Gegenstand sie war, beschränkte sich auf die Bestimmung des zusammenseins mit der Unterlage. Diese Bestimmung war es allein, welche aus dem selbständigen Körpersubjekt die Bekrönung und Form eines andern machte. Freilich galt dasselbe nicht für die Form in ihrer eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung. Diese war selbst nur Bestimmung des stofflichen Körpers. Die beiden Vorstellungen: Form und Vollendung mussten für Aristoteles zusammenfliessen, um von da auf die Natur übertragen werden zu können.[1])

Die Natur.

32. Das, was Aristoteles sich unter dem Worte Natur dachte, wenn er dasselbe gleichwertig mit Form gebraucht, entspricht dem Kausalcharakter dieser letzteren. Aristoteles hatte ja das Natur-sein aus dem selbst Ursache sein abgeleitet. Die Form war für ihn dieser Ableitung entsprechend in erster Linie Natur, weil sie Hauptprinzip war; der Stoff war ebenfalls Natur, weil er auch Prinzip war.[2])

Wenn wir in der Weiterentwicklung des hylomorphistischen Gedankens Form und Natur als identisch festhalten, so hört die Natur auf, Prinzip zu sein, weil die Form aus einem Prinzip ebenfalls Auswirkung eines solchen wird. Der Stoff kann als Natur nicht mehr in Betracht kommen, da er nur Prinzip ist. Natur ist die früher erörterte zweite Weise des Wirkung-seins,[3]) die der Verwandlung des Natursubjektes entspricht und dem Formgedanken tatsächlich zu grunde liegt.

1) S. oben n. 21.
2) 193 a 28; Met. δ 4; Ind. arist. 838 b 60.
3) S. oben n. 16.

Aristoteles selbst hat diese geklärte Auffassung noch nicht erreicht. Wenn man seine Formulierung der φύσις richtig verstehen will, muss man den eigenen Naturbegriff an die Auffassung seiner Form anpassen.

33. Für die aristotelische Prinzipienlehre ist der Naturbegriff deshalb von der grössten Bedeutung, weil Aristoteles die ausdrücklich formulierten wichtigen Bestimmungen über Verursachung innerhalb des Subjektsganzen unmittelbar an diesen Begriff anschliesst.

Wir bezeichneten in der zu Anfang gegebenen einleitenden Zeichnung des Kausalgedankens diese Bestimmungen als die Notwendigkeit der Beharrung im „was sein" („so sein") und „dass sein" der Wirkung.[1]) Damals war von der Kraft schlechthin die Rede. Aristoteles hat, da er von der Natur redet, eben diese im Auge, die eine einheitliche Summe von Wirkungen ist und zusammen mit ihrem Prinzip ein Subjekt ausmacht. Das Gesetz der Natur ist das Gemeinsame in der Veränderlichkeit der Einzelwirkungen. Dieses Gemeinsame ist es allein, was dem Subjekt seine Einheit gibt und dasselbe dadurch bedingt. In den Einzelwirkungen ist die Möglichkeit einer Variation dadurch gegeben, dass eine zeitweilige Hemmung eintritt. Umgrenzt ist diese Möglichkeit durch das einheitliche Subjektsprinzip, welches eine sichere, aber nicht ebenso bestimmt erkennbare Summe von Wirkungen garantiert und dadurch das beharrende Sein eines Subjektsganzen zu stande bringt.

Mit Rücksicht hierauf ist es verständlich, dass Aristoteles dem „immer" der Naturwirkung ein beschränkendes „oder meistens" hinzufügt; ebenso, wenn er für die Beharrung des „dass sein", die negativ in der Einschränkung, wenn kein Hindernis vorhanden ist, sich kundgibt, die Entwicklungsperiode des ganzen (lebenden!) Subjektes ins Auge fasst.[2])

Die Zeugungslehre.

34. Die Fiktion der in sich beharrenden Form hat den Geist des Philosophen eingehend beschäftigt. Es liegt eben

1) n. 8.

2) 198 b 34 *ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἢ ἀεὶ οὕτω γίγνεται ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* . . . 199 a 9 *οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον, ἂν μή τι ἐμποδίζῃ* . . . 199 b 15 *φύσει γάρ, ὅσα ἀπό τινος ἐν αὑτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἴς τι τέλος· ἀφ' ἑκάστης δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἑκάστοις οὐδὲ τὸ τυχόν, ἀεὶ μέντοι ἐπὶ τὸ αὐτό, ἂν μή τι ἐμποδίσῃ.* Ind. arist. 836 a 38; vergl. v. Hertling l. c. S. 90.

in der Natur des zwar Gesunden, aber noch nicht Fertigen, nach Vollendung hinzudrängen. Aristoteles richtete dabei seinen Blick auf das Entstehen belebter Wesen, das wir mit einer wohl erlaubten Freiheit bisher mit dem gemeinsamen Namen der Zeugung in die Erörterung einführten. Aus dieser Betrachtung schälte er ein neues Kausalgesetz heraus, das wir bisher noch nicht beachtet haben; es ist das Gesetz der Synonymie, wie es kurz bezeichnet wurde.[1]) Es besagt weiter nichts, als dass jedes erzeugende Wesen notwendig sich selbst erzeugt.[2])

Die in diesem „sich selbst" liegende Identität ist die der Ähnlichkeit. Wie Aristoteles dieselbe aufgefasst hat, ergibt sich aus der allgemeinen Theorie der Aehnlichkeitserkenntnis. In dieser identifiziert er die Form mit dem Ähnlichen; Stoff ist das, was dieses Ähnliche zu dem Subjekt der Ähnlichkeit, dem Einzelding, ergänzt.[3])

Auf diese Weise ist das Naturding von einem neuen Gesichtspunkt aus in zwei Bestandteile zerlegt, und diese Teilung soll mit der früheren in Stoff und Form zusammenfallen.

35. Aristoteles hatte allen Grund, sich nach diesem neuen Hilfsmittel umzusehen. Seine gesamte hylomorphistische Werdetheorie versagte vollständig, sobald es sich um das Werden (belebter Wesen) durch Zeugung handelt. Die Zerlegung des Subjektes in Stoff und Form gründete sich darauf, dass ersterer beharrt, letztere wechselt. Dieser Wechsel vollzieht sich in der Verwandlung des Subjektes; er begründet das Wesen derselben. Bei der Zeugung findet eine derartige Zerlegung nicht statt; hier kommt ein neues Subjekt schlechthin aus einem davon vollständig unabhängigen Subjekte zu stande. Soll hier die Zweiteilung des Subjektes in Stoff und Form beibehalten werden? In welcher Weise soll die Abgrenzungslinie gezogen werden? Diese Fragen waren hier von neuem zu beantworten. Und mit ihrer Beantwortung stand die Hauptfrage noch offen: Wie vollzieht sich hier das Werden? Was war hier Träger der Verursachung? Das ganze zeugende

1) v. Hertling l. c. S. 61.

2) Das allgemeine Gesetz der Synonymie der Verursachung ist zunächst der Naturzeugung entnommen. Met. ζ 7; 1032 a 22 *καθόλου δὲ καὶ ἐξ οὗ φύσις καὶ καθ' ὃ φύσις*; von hier aus wird es auf das gesamte substantielle und accidentelle Kunst- und Naturwerden mit Ausnahme der Verwandlung ausgedehnt; 1034 a 21 *δῆλον δ' ἐκ τῶν εἰρημένον καὶ ὅτι τρόπον τινὰ πάντα γίγνεται ἐξ ὁμωνύμου ὥσπερ τὰ φύσει* . . . Ind. arist. 734 b. 41.

3) S. unten n. 64 ff.

Subjekt oder einer seiner Teile, und welcher, der Stoff oder die Form? Was war die formelle Wirkung, das ganze erzeugte Subjekt, oder war es nur Stoff oder Form, die neu ins Dasein gerufen wurden oder keines von beiden?

36. Zur Lösung dieser Fragen hätte es einer eigenen Zeugungstheorie bedurft. Aristoteles hat jedoch die Verwandlungstheorie ohne wesentliche Umgestaltung auf die Zeugung einfach übertragen.[1] Auch die Zeugung vollzieht sich durch eine blosse Vereinigung der in sich umwandelbaren Werdekonstanten: Stoff und Form. Nur das Geheimnis, wo die fertige Form sich in der Zwischenzeit bis zu ihrer Verwendung aufhält, schien hier bei der Zeugung gelöst. Sie befand sich in dem erzeugenden Subjekt, nicht etwa nur nach Weise der Kraft, sondern in sich. Das erzeugende Subjekt hatte ja dieselbe Form. Diese Form brauchte nicht mehr zu entstehen; es genügte, dass sie von Subjekt zu Subjekt übergleitete; in diesem Übergleiten bestand dann die Tätigkeit des Zeugens.

Die auch bei der Verwandlung festgehaltene Beharrung der Form war auf diese Weise einigermassen erklärt. Der gesunde Sinn, der dieser Erklärung zu Grunde gelegt werden kann, ist die Determinierung der Tatsache und des Gesetzes der Synonymie des Werdens zu einem Gesetz der Verursachung.

37. Die nähere Bestimmung dieser Verursachung war keine glückliche. Die Vorlage des hylomorphen Kunstwerdens, der Aristoteles auch hier folgte, erwies sich für die Erfassung des Zeugungsvorganges nicht ohne weiteres brauchbar. Die Rolle des zeugenden Subjektes fiel hier mit dem Subjekte zusammen, das die Formwandlung vollzog. Diese Formwandlung war aber nach der populären Auffassung eine einfache Formgebung. Für den Kunsttätigen kommt eine andere Form als die von ihm beabsichtigte gar nicht in Frage. Das Rohmaterial hat, bevor es bearbeitet wird, überhaupt noch keine Form; es ist formloser Stoff. Die erste, also eigentliche Ursache der Einführung der Form in das Rohmaterial ist nicht der Meissel des Kunsttätigen; dieser selbst wird geführt von der Form, die in die Seele aufgenommen ist und von dort aus als Zweck die ganze Kunsttätigkeit ruhend wie die Gottheit beherrscht.[2]

Diese Tätigkeit der Formgebung beschäftigte sich also ausschliesslich mit der Form; der Stoff spielte eine sehr untergeordnete Rolle. Die Form war Ausgangspunkt der Verursachung und Endpunkt derselben. Auf die Zeugung übertragen ergab sich hieraus, dass nicht das Ganze erzeugt, sondern nur seine Natur; ebenso wird auch das Ganze nicht formell erzeugt. Es ist nur die Natur des erzeugten Wesens, die aus dem Erzeugenden hervorgeht.[1] Der Stoff, an dem die Form zu verwirklichen war, musste bereits präexistieren. Wo er sich befand, und wie er im rechten Augenblick zur Stelle war, das war die unlösbare Frage, die bei der Verwandlungstheorie mit Rücksicht auf die Form gestellt werden musste.

In der kausaldualistischen Auffassung war das Gewicht der Verursachung noch mehr nach der Seite der Form hin verschoben. Die Funktion der Subjektseinheit (auf Grund desselben Prinzips) hatte in der Verwandlungstheorie dem Stoffe immer noch eine grosse Bedeutung gesichert. Bei der Zeugung kam diese Funktion vollständig in Wegfall. Bei der Zeugung ergab sich eine andere bedeutungsvolle Beharrung des Subjektes; es war die der Ähnlichkeit; Träger des Beharrungsmomentes war die Form. Einer andern Forderung, dass die Ursache im Wechsel der Wirkung durch Dauer zu beharren hat, genügte die Form durch ihre Präexistenz in dem erzeugenden Subjekte.[2] Bei der Verwandlung hatte der Stoff diese Aufgabe zugleich mit der der Subjektsbeharrung erfüllt.

Die Zwecktheorie.

38. Diese Ausschaltung des Stoffes aus der Kategorie der Ursache wurde dadurch besiegelt, dass jetzt der Ursächlichkeitsgedanke in der Verursachung aufging, die von der

---

1) Met. ζ 7 ff.
2) S. oben n. 17; unten n. 38; 198 b.

---

1) 1032 a 22. Das ἐξ οὗ φύσις bezieht sich wohl nicht, wie Bonitz, Met. II. S. 321 annimmt, auf die Stoff-φύσις (S. oben n. 32). Es wird durch das ὑφ᾽ οὗ erläutert. Dieses aber bezieht sich auf die Form-φύσις. Es wäre nicht recht denkbar, was hier die These bedeuten sollte, der Stoff sei ebenfalls Natur neben der Form. Davon war in der Physik die Rede (β 1; s. oben n. 32). Hier handelt es sich um die Gleichheit der Natur im Werden durch Zeugung; diese Gleichheit besteht zwischen Form und Form; also bezieht sich das ἐξ οὗ φύσις und καθ᾽ ὅ φύσις in gleicher Weise auf diese. — Dass unter φύσις nicht das Natur-Ganze gemeint ist, ergiebt sich aus der Analogie der Kunsttätigkeit. Immerhin hat A. die Behauptung, das Ganze sei nicht Träger der Zeugung, nicht direkt ausgesprochen. Diese Konsequenz widersprach einer bereits rechtsgiltig feststehenden Tatsache, wonach das Ganze Ausgangspunkt und Endpunkt der Zeugung ist.
2) Vergl. 1034 b. 16.

seelisch erfassten Form als Zweck ausgeht. In dieser Verursachung hatte der Stoff als Ursache oder Teilursache überhaupt keine Stelle mehr. Der Stoff bezeichnete eben das, was der Kunsttätige, also auch die Natur nicht wollte. Er stand dem beabsichtigten Zwecke, der Einführung der Form, hemmend entgegen. Die seelische Form muss dem ungefügen Stoffe mit Hilfe ihres Untergebenen — es ist Meissel und Hand des Kunsttätigen — ihren Willen abtrotzen. Der Stoff ist ihr Gegner, den sie zu überwinden hat. Er ist die Gegenkraft der Zweckursache.[1]) Die Gegenkraft der Ursache aber ist der Zufall.

39. Das Geschehen durch Zufall bezeichnet ein Geschehen ohne Ursache. Die Verneinung einer derartigen Beziehung ist aber stets nur relativ zu verstehen. Zufällig ist das, was von der Ursache, die eben in Betracht kommt, nicht ursächlich bedingt ist. Wenn der Mensch von seiner eigenen Tätigkeit redet, so ist für ihn die Ursache, die in Betracht kommt, er selbst, und zwar in erster Linie, sofern er nach Zwecken und mit Absicht handelt. Zufällig ist also für ihn das, was bei seinem Handeln durch seine Absicht nicht bedingt ist, und sofern es nicht bedingt ist.

Auf diese Sonderbedeutung des Zufälligen musste Aristoteles bei Feststellung dieses Begriffes zunächst stossen. Seine Aufgabe wäre es gewesen, aus dieser Sonderbedeutung den allgemeinen Begriff des Zufälligen und Notwendigen herauszulösen. Die glückliche Durchführung dieser Aufgabe war für die Prinzipienlehre von der grössten Wichtigkeit. Denn die Begriffe notwendig und zufällig gehören zu denjenigen, durch welche die ursächliche Verknüpfung ihrem innersten Wesen nach determiniert wird.

Aristoteles hat diese Aufgabe nicht gelöst. Für ihn war das Zufällige im allgemeinen die tatsächliche Sonderbedeutung dieses Wortes, das nicht durch Zweck Bedingte. Sobald er nun mit diesem Begriffe die ursächliche Verknüpfung determinierte, musste sich für ihn das Resultat ergeben, dass jede ursächliche Verknüpfung als solche eine zweckbedingte war; ursächlich bedingt sein und zweckbedingt sein fiel für ihn zusammen.[2])

---

1) Phys. β 8; 1027 a 13; Zeller l. c. S. 330. 427.

2) Phys. β 4 ff. Aristoteles bringt auch das von selbst geschehen mit dem zufällig geschehen und damit mit der Zwecktätigkeit in Verbindung. „Von selbst“ geschieht in der populären Auffassung auch dasjenige, was nach der Meinung des Urteilenden physisch (= nicht seelisch!) nicht verursacht ist. Für Aristoteles ist jede Verursachung zweckbedingt. Daher

Auf diesem Wege ist Aristoteles dazu gekommen, zu sagen, die Natur arbeite nach Zwecken. Dieser Satz enthält keinen willkürlichen Machtspruch. Der Philosoph gelangte zu ihm auf einer sicheren, bedeutungsvollen Erkenntnisspur. Es ist tatsächlich etwas Gemeinsames vorhanden, das die Naturtätigkeit mit der menschlichen Zwecktätigkeit verbindet; dieses Gemeinsamse ist die ursächliche Verknüpfung des Geschehens.[1])

40. Es ist Sache einer verständnisvollen Weiterentwicklung, dieses Gemeinsame als solches aus der vollständigen Parallelität zwischen Naturtätigkeit und Zwecktätigkeit herauszulösen. Der Grundgedanke der Prinzipienlehre, der immer wiederkehrt, gibt von selbst die genannte Richtung der Weiterentwicklung an.

Die Bereicherung, welche der Gedanke der ursächlichen Verknüpfung durch Beiziehung der Zwecktätigkeit erfährt, ist kaum zu übersehen. Die Zwecktätigkeit ist ja diejenige Verursachung, die uns unmittelbar zum Bewusstsein kommt; jede Erkenntnis schreitet aber von diesem unmittelbar Bewussten zu dem nur mittelbar Zugänglichen fort. In der Zwecktheorie des Aristoteles ist der Versuch angebahnt, das Ursächlichkeitsproblem auf psychologischem Wege zu lösen.

Dass gerade die Form und nur diese Träger und formeller Gegenstand der so näher bestimmten Verursachung wurde, darf bei dieser Wertung nicht in Betracht kommen. Dieser Umstand trübte die früher in der Verwandlungstheorie gewonnene Erkenntnis der Zusammensetzung um ein Merkliches. Diese war in gewissem Sinne wieder aufgehoben, da der Stoff seines ursächlichen Charakters jetzt beraubt war. Diese Bestimmung war das Wertvolle gewesen, wodurch sich der aristo-

---

zerfällt für ihn die Zweckverursachung in eine seelisch bedingte (ἀπὸ διανοίας, κατὰ προαίρεσιν) und eine physische (ἀπὸ φύσεως) 196 b 21. Das Zufällige ist ein nicht Bedingtes, bezogen auf die seelische Zweckverursachung, 197 a 5, das ἀπὸ ταυτομάτου dasselbe, bezogen auf die physische Zweckverursachung (β 6). Beide Arten des Geschehens sind dem Zweckgeschehen direkt entgegengesetzt. Infolge dieser Beziehung, welche ein nicht erfülltes Sollen enthält, fallen sie beide in den weiteren Umkreis des Zweckgeschehens hinein, 196 b 17; 29. Einen Zufall, der dem Verursachtsein schlechthin entgegengesetzt wäre, gibt es für Aristoteles nicht. — Met. ε 2; 1026 b 27; δ 30.

1) Phys. β 8. Bei der hier unternommenen Beweisführung, dass die Natur nach Zwecken arbeite, begnügt sich A., auf das notwendig und ursächlich Bedingtsein des Naturhaften hinzuweisen. (Vgl. n. 33.) Dieses hat das Naturwerden mit der Kunsttätigkeit gemein, und deshalb ist beides in gleicherweise zweckbedingt. A. denkt bei dem Zweckbedingtsein an das ursächlich Bedingtsein schlechthin.

telische Stoff von dem der Naturphilosophen unterschied. Durch ihren Verlust ist die aristotelische Prinzipienlehre dem Hylomorphismus wieder näher gerückt.

Dieser Rückschritt ist um so bedenklicher, als der Stoff das eigentliche ursächliche Prinzip darstellte, zu dem sich Form und Natur verhielten wie die Quelle zu ihrem Ausfluss, die Wirkung zur Kraft. Sämtliche Funktionen der Verursachung waren jetzt auf die unrichtige Seite gefallen.

Das war ein harter Entgelt, der für die Benützung der speziellen Vorlage der Kunsttätigkeit entrichtet werden musste.

Οὐσία-Werte.

41. Der Zweck, dem diese Erörterungen untergeordnet wurden, verlangt gebieterisch, dass wir die naturgemäss sich immer weiter ins einzelne ausspinnende entwicklungsgeschichtliche Analyse abbrechen, um neue Gesichtspunkte aufzusuchen, die uns von der hylomorphistischen Prinzipienlehre zur *οὐσία*-Lehre führen. Bisher hat sich ein Anhaltspunkt nicht gezeigt, der auch nur eine Andeutung gäbe, wo wir eine Erklärung dafür zu suchen hätten, dass Aristoteles von seinen Prinzipien, Stoff und Form, als von Usien spricht.

Wenn wir hier einmal annehmen, *οὐσία* bezeichne das eigentliche wahre Sein in dem unbestimmtesten Sinne, den dieser an sich unbestimmteste aller Ausdrücke haben kann, so läge es nahe, anzunehmen, der Gegensatz des eigentlichen und uneigentlichen Seins falle mit dem Gegensatz von Ursache und Wirkung zusammen. Ursache sein besagt, eine eigene Bedeutung und damit einen eigenen Wert für das Dasein, also das Sein in einem allgemeinsten Sinne, haben. Die Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache unter demselben Gesichtspunkt des Daseins bedingt eine Minderwertigkeit derselben. Es hat einen Sinn, zu sagen: Die Ursache ist mehr als die Wirkung; „mehr sein" und „eigentlich sein" dürfte aber dasselbe bedeuten. Die Ursache kann also im Gegensatz zur Wirkung eigentliches Sein genannt werden.

Die Möglichkeit einer derartigen Verknüpfung von Ursache und *οὐσία* konnte für Aristoteles nicht in Betracht kommen.[1]) Ursache und Wirkung flossen in seiner hylomorphistischen Prinzipientheorie viel zu sehr ineinander, als dass sie das Sein prinzipiell in zwei Wertkategorien hätten scheiden können.

1) Am ehesten noch könnte in der Subjektstheorie (n. 71 ff.) davon die Rede sein; vgl. 1028 a 29.

42. Viel wahrscheinlicher ist es, dass Aristoteles seine Ursachen als das eigentliche Sein bezeichnete im Gegensatz zu dem zufälligen, das durch seine Ursachen — nach Aristoteles also schlechthin — nicht bedingt war.

Das zufällige Sein ist seiner Natur nach ein Ärgernis für den denkenden Menschen. Denken heisst das Viele einheitlich und gesetzmässig denken; diese Möglichkeit setzt aber Gesetzmässigkeit des Seins voraus. Das Zufällige, das seiner Natur nach ungesetzmässig ist, kann also gar nicht gedacht werden. Es ist für den Philosophen das, was das Unsittliche für den Ethiker, das Abnorme, Unnatürliche, das keine Existenzberechtigung hat, etwas, das ist, aber nicht sein soll, nämlich im Interesse der Gesetzmässigkeit des Denkens und Erkennens.

So, wie Aristoteles sich das Zufällige dachte, kam noch ein anderer Umstand hinzu, der den eben angeführten Gedanken unterstützte. Für Aristoteles ist das Zufällige das nicht Bezweckte. Dieses aber ist für das zwecksetzende Subjekt von seinem Standpunkt aus vollständig bedeutungslos; es ist nicht nur etwas, das nicht sein soll, es ist geradezu nichts. Die Kugel, welche das beabsichtigte Ziel nicht getroffen hat, hat überhaupt nicht (im Dialekt sogar schlechthin nichts) getroffen. Der unbehauene Marmorblock ist noch nichts; er wird erst etwas, wenn der Meissel des Künstlers über ihn kommt.

Aristoteles sagt, gestützt auf diese zwei Überlegungen, das Zufällige sei eigentlich nur ein blosses Wort, das keinen Gedanken ausdrücke; Plato habe es mit Recht als *μὴ ὄν* bezeichnet, es stehe jedenfalls an der äussersten Grenze zwischen Sein und Nichtsein.[1])

Diese Bezeichnung des Zufälligen als Nichtseiendes im Sinne des Unwertes könnte allenfalls darauf hinweisen, dass Aristoteles mit Rücksicht auf die entgegengesetzten Eigenschaften des ursächlich bedingten Seins dieses als das wahre, wertvolle Sein anerkannte. Vollständig befriedigen dürfte dieser Hinweis wohl nicht.

Eine neue, von der im Vorausgehenden erörterten durchaus verschiedene Ableitung der hylomorphistischen Prinzipientheorie wird uns dem aristotelischen *οὐσία*-Gedanken rasch näher bringen.

1) 1026 b 2.

II. Die Umwertung der Prinzipientheorie in eine Seinslehre.

1. Die aristotelische Ontologie.

Die Ähnlichkeitserkenntnis.

43. In der Darstellung der Prinzipienlehre des Aristoteles konnten wir im einzelnen verfolgen, in welcher Weise der Drang des vernünftigen Geistes nach Erkenntnis ursächlicher Verknüpfung sich betätigt. Gegen diese Art der Erkenntnisbetätigung ist eine andere Weise des Erkennens abzugrenzen, die ihre eigene Natur und ihre eigenen Gesetze hat.

Ursachen erkennen heisst aus einem bereits Gewussten ein unbekanntes Dasein erschliessen. Mit Hilfe dieser Tätigkeit baut sich die Seele aus wenigen unmittelbar zum Bewusstsein kommenden Inhalten die ganze Welt, in der sie lebt, erkennend auf.

Zunächst jedoch ist es nur eine Fülle von Einzelerkenntnissen, welche sich darbieten. Bevor ein Schluss auf Unbekanntes möglich ist, muss irgend eine Beharrung der Art des erkannten Seins festgestellt werden. Diese Erkenntnis der Ähnlichkeit zwischen Sein und Sein ist von der Erkenntnistätigkeit des Erschliessens auf Grund dieser Ähnlichkeitserkenntnis verschieden. Die Ähnlichkeitserkenntnis ist durch ein eigenes Interesse geboten, welches von dem andern, Schlüsse aus ihr zu ziehen, unabhängig ist.

Die Fülle von Einzelerkenntnissen verlangt nach Ordnung derselben. Diese vollzieht sich von selbst dadurch, dass das Gleiche oder Ähnliche in der Enge des Bewusstseins sich übereinanderschiebt. Aus dem vielen wird auf diese Weise eines, und es ist möglich, dieses viele in einem einzigen Erkenntnisakt zu denken. Die Einheit, welche hier zu stande kommt,

ist die der Ähnlichkeit. Das „werden“ derselben bezieht sich nur auf ihr erkannt werden. Dieses „erkannt werden“ darf in seiner Eigenart mit andern Erkenntnistätigkeiten nicht verwechselt werden. Es ist nicht das unmittelbare Aufnehmen eines Gegebenen ins Bewusstsein, ebensowenig Ähnlichkeit hat es mit dem Erschliessen eines Unbekannten. Die Ähnlichkeitserkenntnis ist eine Denktätigkeit, welche durch Vergleichung mehrerer verschiedener Dinge zu stande kommt. Ein Ding ist ähnlich, sofern es geeignet ist, Gegenstand dieser vergleichenden Denktätigkeit zu sein.

Die unmittelbare Daseinserkenntnis fügt neue Erkenntnisinhalte ohne Zusammenhang zu den vorhandenen hinzu; sie legt dieselben nebeneinander. Der Schluss von der Wirkung auf die Ursache geht von oben nach unten, von der Erscheinung zur Wurzel. Die Aehnlichkeitserkenntnis geht nach oben; sie baut auf dem Vorhandenen neue Erkenntnis des schon Erkannten auf. Oder sie geht nach einem andern Bilde nach innen, da sie kein neues Dasein offenbart, sondern lediglich das bekannte sich zurechtrichtet.

44. Da das Ähnliche gesetzmässig beharrt und in steter Folge sich notwendig wiederholt, löst sich die Ähnlichkeitserkenntnis allmählich von der Beziehung zu diesem oder jenem Aehnlichen los. Die Inhalte der Ähnlichkeitserkenntnis bleiben stets dieselben, während die Subjekte, welche Träger der Aehnlichkeit sind, beständig wechseln. Dieser Wechsel ändert an den Inhalten der Aehnlichkeitserkenntnis nichts mehr, sobald diese Inhalte einmal aus einer beschränkten Zahl ähnlicher Subjekte abgeleitet worden sind. Ist vollends einmal das Bedürfnis nach Zusammenfassung befriedigt, so ist auch die Zahl der Ähnlichkeitsinhalte festgelegt. Ihre Summe bildet ein in sich abgeschlossenes, unverlierbares, im Wechsel der übrigen Erkenntnisinhalte und im Wechsel der Erscheinungen nach Art und Zahl unveränderliches Besitztum des erkennenden Geistes. Sie bilden ein geistig vermittelndes Auge, welches über der Flucht der Erscheinungen ruht. Das Sein, im Wellenschlag des Werdens und Vergehens vorüberziehend, spiegelt sich auf Augenblicke in diesem Auge, ohne dasselbe in den Fluss der Dinge, dem es selbst unterworfen ist, hineinzuziehen.

Die Ähnlichkeitserkenntnis bildet eine geistige Registratur. Das Denken erzeugt dieselbe als unerlässliche Vorkehrung, um die Fülle des Gedachten übersehen und beherrschen zu können. Das Einlegen der beständig einlaufenden Denkinhalte n die einzelnen Fächer ändert an dem festen Bestand des Fachsystemes nichts, es setzt diesen Bestand voraus.

45. Die Bedeutung dieser Ähnlichkeitserkenntnis geht jedoch über die Funktion, Ordnung zu schaffen, weit hinaus. Die Aehnlichkeitsinhalte, welche fertig im Geiste vorliegen, bieten für jedes mögliche Sein ein geeignetes Repräsentationsbild, unter dem es gedacht werden kann, wenn eine unmittelbare Erkenntnis ausgeschlossen ist. Die gesamte mittelbare Erkenntnistätigkeit arbeitet ordnungsgemäss ausschliesslich mit dem für diesen Gebrauch ein für allemal fertiggestellten Werkzeuge.

Es ist dabei zunächst an die mittelbar gewonnene Erkenntnis durch Mitteilung zu denken. Hier kommt aber noch ein besonderer Umstand in Betracht. Es gibt keinen direkten Weg, um Denkinhalte von Seele zu Seele überzuführen. Seeleninhalte eines fremden Subjektes überhaupt können nur erkannt werden durch ihre gesetzmässige Verknüpfung mit sinnlich Wahrnehmbarem. Diese Verknüpfung setzt voraus, dass derselbe Gedankeninhalt stets durch dasselbe Wort bezeichnet werde; der Gedankeninhalt muss demnach als derselbe wiederkehren. Nur die Ähnlichkeitserkenntnis vermag diese Bedingung zu erfüllen. Hätte jedes Einzelding sein eigenes Mitteilungszeichen, so müssten ebensoviele neue Wortbedeutungen gebildet werden, als Einzeldinge in die Erkenntnis eintreten.

Ausserdem fordert ein allgemeiner unbeschränkter Gedankenaustausch allgemein giltige Zeichenbestimmung. Eine solche kann nur für Gehalte gegeben werden, die das Gedankenleben notwendig, immer und überall erzeugt; es sind dies wiederum die Ähnlichkeitsinhalte.

Diese bilden also die geistigen Werte, welche für den Umlauf des geistigen Lebens in der Vereinigung geistiger Wesen mit Hilfe der sinnlich wahrnehmbaren Zeichenmünze allein in Betracht kommen können.

Dass die Ähnlichkeitserkenntnis Grundlage der mittelbaren Erkenntnis auf Grund ursächlicher Verknüpfung ist, geht aus dem früher gesagten hinlänglich hervor.

Die Allgemeinerkenntnis.

46. Diese Beschreibung und Erklärung der Ähnlichkeitserkenntnis gibt ohne weiteres Aufschluss darüber, welche Rolle das Problem der Allgemeinerkenntnis in der Werdetheorie der griechischen Philosophie spielte. Allgemeinerkenntnis und Ähnlichkeitserkenntnis sind ein und dasselbe. Die Bestimmung des allgemeinen ist eine Eigentümlichkeit, durch welche das Ähnliche charakteristisch bestimmt wird.[1]) Es liegt eine gewisse Notwendigkeit vor, das Aehnliche durch das Allgemeine zu bestimmen; ähnlich in der allgemein üblichen populären Auffassung ist ein Ding auch, sofern es nur in etwa einem andern gleich ist.[2]) Die genauere wissenschaftliche Erkenntnis rechnet nur mit vollständiger Aehnlichkeit und scheidet die Grade derselben durch Trennung der Rücksicht, unter welcher diese Gleichheit vorhanden ist. Der Philosoph betrachtet das Aehnliche als das, was allgemein in vielen schlechthin, d. h. als dasselbe (nicht nur in diesem oder jenem Grade) vorhanden ist.

47. Das Einzelne im Gegensatz zum Allgemeinen ist das Nichtähnliche, Besondere; gemeint ist damit der Träger der Aehnlichkeit, sofern er im Gegensatz zu dieser seiner Bestimmung steht.

Zunächst und unmittelbar steht das einzelne im Gegensatz zum vielen. Der Gedanke des vielen ist das Resultat der Zähltätigkeit. Diese bildet eine eigene Art der Erkenntnistätigkeit, durch welche die Allgemeinerkenntnis ergänzt und vervollständigt wird. Sie fasst ausschliesslich das ins Auge, was die Allgemeinerkenntnis absichtlich übersieht, das wievielmal vorhanden sein des einen ähnlichen. Sie setzt vor das Aehnliche, welches die Einheit der Rechnung bildet, das „wie viel mal". Dieser Gedanke des wie viel? oder wie vielmal? fasst dasselbe einheitlich zusammen, was die Allgemeinerkenntnis in einem Gedanken vereinigt; aber in ganz anderer Weise, der Zahl, nicht der Aehnlichkeit nach.

Aus diesem Grunde steht das Ding, sofern es gezählt wird, in direktem Gegensatz zu dem Ding, sofern es ähnlich ist; also auch das der Zahl nach eine oder das einzelne, besondere im Gegensatz zu dem der Aehnlichkeit nach einen, das in der Allgemeinerkenntnis erfasst wird.[3])

Die καθ' ὅλου-Theorie Platos.

48. Die Allgemeinerkenntnis ist das Resultat einer bestimmten Gesetzmässigkeit des Erkennens. Bedingt ist diese Gesetzmässigkeit durch die Gesetzmässigkeit des in dieser Erkenntnis erfassten Seienden. Die Beharrung, welche die Allgemeinerkenntnis charakterisiert, ist nur der Abdruck der

1) Vgl. Ind. arist. 356 b 4.
2) Vergl. 1054 b 3; 1018 a 15.
3) Ind. arist. 94 a 35; 225 b 61.

Beharrung des Seienden, die durch die ursächliche Bestimmung desselben bedingt ist.

Es lag also gewiss in der Natur der Sache, die Beharrung des Seins aus der Beharrung der Erkenntnis abzuleiten. Voraussetzung war nur, dass man irgend eine Anregung erhielt, auf die Allgemeinerkenntnis aufmerksam zu werden.

Wir sind über die Umstände, welche Veranlassung boten, die Allgemeinerkenntnis prinzipiell und in grösserem Umfang zu untersuchen, sehr gut unterrichtet.

Es muss im Verlauf des philosophischen Forschens einmal ein Zeitpunkt kommen, wo man sich gegenseitig und auch sich selbst nicht mehr versteht. Der bewegliche, seiner Freiheit bewusst gewordene Geist, der die hergebrachten Bahnen verlässt, indem er anfängt zu philosophieren, wird im Verlauf der Zeit auch die Geleise verwischen, welche eine sichere Verbindung zwischen Wort und Sinn hergestellt hatten.[1]) In dieser Situation angelangt wird man geneigt sein, zu sagen, es gäbe überhaupt keine zuverlässige Erkenntnis; es sei alles gleich wahr und gleich falsch.[2])

Die griechische Philosophie befand sich in diesem Zustand in der Periode der Sophistik. Nur kam hier noch in Betracht, dass diese Philosophen in ihrer Eigenschaft als Rhetoriker ein grosses Interesse hatten, die allgemeine Verwirrung noch zu steigern und sie auf ihre äussersten erreichbaren Spitzen emporzutreiben. Als Redner hatten sie ja die Aufgabe, ihre Zuhörer für jeden beliebigen Zweck, in dessen Dienst sie standen, zu gewinnen.

49. Es ist das grosse Verdienst des Sokrates, dass er den wunden Punkt, der diesen Leuten selbst natürlich in erster Linie verborgen war, sofort mit aller Bestimmtheit erkannte. Die Methode der Heilung war verblüffend einfach. Sokrates zwang jeden, der mit ihm disputierte, vor allem Rechenschaft über die gebrauchten Worte zu geben. Das war der versteckte Sinn seiner scheinbar harmlosen Fragen, die er an die Sophisten richtete.[3]) Ihre ganze Kunst war damit vernichtet; aller absichtlich zusammengereimte Widerspruch der vorhandenen Denkinhalte schwand; er hatte nie bestanden; widerspruchsvoll war nur die Wortbestimmung gewesen.

So wurde man durch Sokrates aufmerksam auf die bedeutungsvolle Denktätigkeit des Definierens.

---

1) Vgl. oben n. 4 S. 6 f.
2) Vgl. Met. γ 4 ff.
3) Vgl. Met. α 6. 987 b; v. Hertling l. c. S. 31.

Worin diese Erkenntnistätigkeit des Definierens in ihrer Besonderheit besteht, wurde bereits angegeben.[1]) Die Erkenntnis, auf welche sie ausgeht, ist die Zuordnung eines Gedankeninhaltes zu einem bestimmten Worte. Zweck dieser Zuordnung ist die Mitteilung des Gedankens; dieser Zweck macht aus dem Laute ein Zeichen (Wort) und aus dem Gedankeninhalt die Bedeutung des Wortes, welche ausdrückt, was mit dem Worte gemeint wird.

Diese Bedeutung ist die Definition im engeren Sinne, das Resultat, welches bei dem ganzen Unternehmen angestrebt wird.

50. Die notwendige Beharrung, welche dieser Definition ihrem Zwecke entsprechend zukommt, bezieht sich an und für sich nicht auf den Denkinhalt selbst, sondern auf seine Beziehung zu dem Worte, dessen Bedeutung er ausmacht. Der Inhalt der Definition ist an sich nur beharrend („notwendig“ und „unveränderlich“), sofern er Definition ist.

Tatsächlich jedoch besteht dieser Inhalt immer aus Allgemeinerkenntnissen; diesen kommt eine ähnliche Beharrung zu, die unabhängig ist von ihrer Funktion der Wortbedeutung.

Es war daher leicht, von der Beharrung der Definition als solcher auf die Beharrung ihres Allgemeininhaltes und von da auf die Beharrung dieser Allgemeininhalte selbst überzugehen; es lag nicht einmal ein Grund vor, auf dieses Fortschreiten von dem einen zum anderen aufmerksam zu werden.[2])

51. Im Vordergrund der Aufmerksamkeit stand nur die Beharrung dieser Denkinhalte. Diese Tatsache war bedeutsam, denn sie stand ohne Zweifel im engsten Zusammenhang mit der Beharrung des Seins. Dass letztere durch das Denken unbedingt gefordert wurde, darüber war man sich ja bereits klar; nur das stand in Frage, wie man sich diese Beharrung zu denken habe, und wie sie mit dem beständigen Wechsel des Seins zu vereinigen war.

Der Lösung dieser Frage hatte sich jetzt ein neuer Weg geöffnet; man konnte die Beharrung des Seins feststellen aus der Erkenntnis desselben, in der sie sich abspiegelte. Man befand sich auf dem Gebiete der Psychologie, um von hier aus die alten Fragen der Physik nach einer modernen Methode zu lösen.

Plato hat sich diese Arbeit leicht gemacht. Er stand noch voll und ganz in der primitiven Anschauung gefangen, die Aristoteles noch nicht vollständig überwinden konnte. Das

---

1) n. 45.
2) Vgl. 987 b.

Erkennen war ein einfacher Abdruck des Wirklichen. Der erkennende Geist verhielt sich dem Wirklichen gegenüber genau in der Weise, in welcher das Wachs die Linien der Stempelform aufnimmt.[1])

Dieser Anschauung zufolge musste das Objekt der Allgemeinerkenntnis alle Bestimmungen der letzteren ohne Umgestaltung annehmen. Das Objekt war der verwirklichte, gleichsam hypostasierte Allgemeininhalt.

Da diese gedanklich unvollziehbaren Fiktionen einer unbeholfenen Schlussweise in Wirklichkeit nicht zu sehen waren, so dekretierte Plato die Existenz einer eigenen Welt. Die Erkenntnis derselben verlegte er in ein vorweltliches Seelendasein.

Die aristotelische Aussagetheorie.

52. Das Charakteristische dieser Art, wissenschaftlich zu arbeiten, ist darin zu suchen, dass Plato, nachdem er den ersten notwendig unvollkommenen Schluss formuliert hat, alle übrigen Tatsachen, die damit zusammenhängen, aber nicht zusammenstimmen, unbeachtet lässt oder sie in der gewaltsamsten Weise dem einmal gewonnenen Resultat anpasst. Auf diese Weise ist eine Korrektur falscher Schlüsse und ein Fortschreiten zur Vollendung ausgeschlossen. Das erkennende Denken verliert sich sofort in das Gebiet der reinen Phantasietätigkeit.

Aristoteles ging in seiner Erkenntnistheorie von derselben hylomorphen Anschauung aus; es war dies der gemeinsame Ausgangspunkt, der in der Natur der Sache begründet war. Allein er hat diese unvollkommene Auffassung an einer Menge anderer selbständiger Beobachtungen unerbittlich immer wieder normiert; eine Beobachtung hat die andere stets verbessert, und so war der Weg angebahnt, der zu einer allmählichen vollen Klärung der in Frage stehenden Gedanken führen konnte.

Der feste Boden, von dem aus Aristoteles die platonische Ideenlehre überwunden hat, waren seine Untersuchungen über die verschiedenen Arten der Aussage. Diese Bemühungen knüpften an das unmittelbar gegebene an; sie setzten das fort, was Sokrates angeregt hatte. Die Gesetzmässigkeit des Denkens musste in der Sprache einen entsprechenden Ausdruck finden. Die Prägung der Münze muss dem Wert, den sie in Umlauf setzt, genau entsprechen.

1) Vgl. de an. β 12.

Der Vorteil dieser neuen Untersuchungsmethode aber bestand darin, dass hier der Gedanke in sinnlich wahrnehmbare Prägung umgesetzt war. Die bisherigen entwicklungsgeschichtlichen Erörterungen haben hinreichend gezeigt, wie alles Denken seiner Natur nach darauf angelegt ist, von der Sinneserkenntnis auszugehen. Diese neue Methode grammatikalischer Untersuchung versprach also sehr guten Erfolg.

53. Die Untersuchung beschränkte sich auf die Ist-Aussage. Diese besteht darin, dass ausgesagt wird, das im Satzsubjekt Angegebene s e i das im Satzprädikat Bezeichnete. Diese Aussage erfolgt mittelst der Kopula.

Aristoteles knüpfte dabei unmittelbar an eine spätere Ausprägung der eleatischen Seinstheorie an. Er berichtet, dass spätere Eleaten unter dem Einfluss derselben grammatikalischen Betrachtungsweise die Ist-Aussage überhaupt verleugneten, weil sie dem Dogma ihrer Schule gefährlich wurde. Sie sagte ein Verschiedenes als seiend aus; das Prädikat der Ist-Aussage war ja ein Verschiedenes. Das Sein war also nicht eines.[1])

Dieser eleatischen Verleugnung der Ist-Aussage stellte Aristoteles die Gegenbehauptung entgegen: „Das Sein wird in vielfacher Weise ausgesagt.“[2])

Er stützte sich dabei auf die Tatsache der Ist-Aussage und er hat diese Tatsache mit peinlicher Genauigkeit in den Kategorien untersucht.[3])

54. Die ganze aristotelische Seinslehre baut sich demgemäss auf dem Seinsbegriff auf, wie er in der Form der Kopula zum Ausdruck kommt. Sie ist sofort verständlich, wenn man die verschiedenen Schattierungen, welche der Seinsgedanke in der Ist-Aussage annimmt, analytisch auseinanderlegt.

Der Seinsgedanke ist ein Allgemeininhalt; er nimmt jedoch im Reiche der Allgemeininhalte die Stelle eines Herrschers

1) 185 b 25.

2) Ind. arist. 220 b 38; 378 a 13.

3) Die ontologische Abzweckung der Aussagetheorie erklärt den an sich auffallenden Umstand, dass A. in der Kategorienlehre nur die Ist-Aussage als Aussage gelten lässt. Dass dies tatsächlich der Fall ist, ergibt sich daraus, dass ein Insein aufgezählt wird, welches nicht ausgesagt wird (1 a 23); es ist die individuelle Subjektsbestimmung (25). Diese wird nicht mittels der Kopula sondern in anderer Weise ausgesagt. Dasselbe scheint für die ἐπιστήμη zu gelten, welche nicht von der Seele, sondern von der γραμματική ausgesagt wird (1 b). Die Seele i s t nicht Wissenschaft. — Der Grund, warum dies sich so verhält, ist darin zu suchen, dass hier die sachliche Subjektsbestimmung gedanklich und sprachlich substantiviert ist (s. unten n. 72). Eine derartig substantivierte Subjektsbestimmung wird ebenso wie die verbal gedachte Tätigkeit in anderer Weise ausgesagt als das Adjektiv.

ein; er ist der allgemeinste aller Allgemeininhalte.[1]) Er gibt dasjenige an, was allem Sein gemeinsam ist, sofern es ein solches ist.

Weniger als das Sein kann man von einem Seienden nicht aussagen. Alle übrigen Rücksichten, unter denen das Seiende vergleichend ins Auge gefasst und als ähnlich befunden wird, d. h. alle übrigen Allgemeingedanken bilden stufenweise aufsteigend eine nähere Bestimmung des Seinsgedankens. Sie können selbst durch den Seinsgedanken eine nähere Bestimmung nicht erhalten. Das Sein wird nie als nähere Bestimmung zu einem andern Gedankeninhalt hinzugefügt.

55. Dagegen wird der Seinsgedanke dazu benützt, um die Identität zwischen Sein und Sein festzustellen. Für diese Funktion eignet er sich infolge seiner unbedingten Unbestimmtheit. Die Bestimmungen des Seins, unter denen dieses identifiziert werden soll, werden im Satzsubjekt und im Satzprädikat angegeben; der Seinsgedanke tritt verknüpfend als Kopula dazwischen und stellt die Identität her. Wenn der Mensch ein vernünftiges Lebewesen ist, so ist er das Sein dieses Lebewesens, und wenn er dies ist, sofern er auch Mensch ist, so ist „Mensch sein" und „Lebewesen sein" dasselbe.

Das im Subjekt und das im Prädikat ins Auge gefasste Seiende wird je unter einer doppelten Rücksicht ins Auge gefasst, zunächst unter derjenigen Bestimmung, deren Identität festgestellt werden soll; davon getrennt noch unter der allgemeinen Bestimmung des Seins. Letztere Bestimmung beider Identitätsglieder fällt zusammen; damit ist der Identität an sich nicht der beiderseitigen Bestimmungen „Mensch" und „Lebewesen", sondern des Seienden, das unter dieser Rücksicht ins Auge gefasst wird, Ausdruck gegeben.

Die Möglichkeit, dass die Bestimmungen selbst zusammenfallen sollen, ist ein einzelner Fall der Ist-Aussage. Sie wird näher bestimmt durch das eingeschobene „sofern". Dieses „sofern" determiniert die noch offene Möglichkeit, als Vergleichungspunkt die angegebene Rücksicht selbst oder eine andere zu wählen, auf die Wahl der ersteren. Wenn der Mensch ein vernünftiges Lebewesen ist, s o f e r n er Mensch ist, so fallen beide Rücksichten durch die Identitätsaussage zusammen.

Sokrates ist nicht in derselben Weise Mensch, in welcher der Mensch vernünftiges Lebewesen ist. Der Vergleichungspunkt, mit Rücksicht auf welchen die Identität festgesetzt wird, ist

1) Ind. arist. 220 b 49.

nicht die unter „Sokrates" und „Mensch" gemeinte Rücksicht, deren Gegenstand dasselbe Subjekt ist. Sokrates ist nicht Mensch, sofern er Sokrates ist; er ist Mensch nur, sofern er ausserdem auch unter die Rücksicht des Menschseins fällt; unter dieser letzteren Rücksicht decken sich Subjekt und Prädikat.

In dem Satze: „Sokrates ist weiss" wird nicht, wie zuvor, ein Subjekt mit einem Subjekt verglichen. Im Satzsubjekte ist ein Subjekt angegeben, im Satzprädikat eine Bestimmung desselben. Wenn hier wieder wie früher die Identität zwischen beiden durch die Ist-Aussage festgestellt wird, so muss stillschweigend und selbstverständlich der Vergleichungspunkt auf das Sein einer Subjektsbestimmung (im Sinne des accidens) eingeschränkt werden. Die Möglichkeit, den Vergleichungspunkt unter einer der Rücksichten zu suchen, welche das Subjekt selbst ins Auge fassen, ist hier vollständig ausgeschlossen.

56. Aristoteles hat bei seiner Untersuchung der Ist-Aussage, wie zu erwarten stand, zunächst die zwei am weitesten auseinanderliegenden Fälle aus der e i n e n sprachlichen Form der Ist-Aussage herausgelöst, den ersten und den von uns an dritter Stelle angeführten. Der doppelte Gegensatz einer Vergleichung nicht der im Subjekt genannten Rücksicht und nicht dem Subjekte nach musste ihm zuerst auffallen.

Für die geschichtliche Darstellung ist es von Bedeutung, festzustellen, in welcher Weise sich diese Tatsache einer doppelten Ist-Aussage im Geiste des Philosophen abspiegelte.

Nach Aristoteles ist der Mensch an sich (**καθ' αὑτό**) ein vernünftiges Lebewesen. Letzeres wird an sich vom Menschen ausgesagt. Das vernünftige Lebewesen ist das selbst, was der Mensch ist (ὅπερ ἐκεῖνο).[1]) Dieses **καθ' αὑτό** und **ὅπερ ἐκεῖνο** versieht

1) 73 a 34: *Καθ' αὑτὰ δ' ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν, οἷον τριγώνῳ γραμμὴ καὶ γραμμῇ στιγμή (ἡ γὰρ οὐσία αὐτῶν ἐκ τούτων ἐστίν, καὶ ἐν τῷ λόγῳ τῷ λέγοντι τί ἐστιν ἐνυπάρχει).* Vgl. Waitz, Arist. Org. Lips. 1846 zu dieser Stelle. —

1022 a 24: *ὥστε καὶ τὸ καθ' αὑτὸ πολλαχῶς ἀνάγκη λέγεσθαι. ἓν μὲν γὰρ καθ' αὑτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, οἷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτὸν Καλλίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ· ἓν δὲ ὅσα ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει, οἷον ζῷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτόν. ἐν γὰρ τῷ λόγῳ ἐνυπάρχει τὸ ζῷον.*

83 a 24: *Ἔτι τὰ μὲν οὐσίαν σημαίνοντα ὅπερ ἐκεῖνο ἢ ὅπερ ἐκεῖνό τι σημαίνει, καθ' οὗ κατηγορεῖται. ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει, ἀλλὰ κατ' ἄλλου ὑποκειμένου λέγεται, ὃ μή ἐστι μήτε ὅπερ ἐκεῖνο μήτε ὅπερ ἐκεῖνό τι, συμβεβηκότα, οἷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου τὸ λευκόν. οὐ γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὔτε ὅπερ λευκὸν οὔτε ὅπερ λευκόν τι. ἀλλὰ ζῷον ἴσως· ὅπερ γὰρ ζῷόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος.* Ind. arist. 533 b 36.

In den Kategorien bedeutet der Kunstausdruck der **λόγος**-Aussage

denselben Dienst, den wir dem „sofern“ zuweisen. Es determiniert die Möglichkeit der Vergleichung auf die Rücksicht selbst, unter welcher das im Satzsubjekt genannte ins Auge gefasst wird. Aristoteles jedoch wusste dieses „sofern“ psychologisch nicht zu deuten. Aus dem, was unmittelbar vorlag, ergab sich nur dies eine, dass in diesen Sätzen des **καθ' αὑτό** und **ὅπερ ἐκεῖνο** Ausgesagten das Prädikat wirklich das Sein des Subjekts angab. Stillschweigende Voraussetzung dabei war, dass man die Seinsaussage auf die Rücksicht selbst bezog, unter welcher das im Satzsubjekt Stehende genannt wurde. Diese Bezugnahme lag ja auch am nächsten. In dem Satze: „Der Mensch (Sokrates) ist weiss“ hätte man die Seinsaussage erst durch Angabe des in Betracht kommenden Vergleichungspunktes rechtfertigen müssen. Das lag nicht in dem Satze selbst; es musste erst hineingedacht werden. Es lag also nahe, zu sagen, das Prädikat „weiss“ gibt nicht das Sein des Subjektes an. Da jedoch tatsächlich auch dieses Prädikat genau wie im ersteren Falle mittelst der Kopula ausgesagt wurde, so blieb nichts anderes übrig, als zu sagen, das Prädikat „weiss“ gibt nicht, wie das Prädikat „vernünftiges Lebewesen“ das Sein schlechthin, das eigentliche Sein an.[1])

57. Auf diese Weise hat Aristoteles in seiner eigenen Untersuchung der Ist-Aussage einen sachlichen Anhaltspunkt für die dualistische Seinswertung gewonnen, welche schon zuvor die Ontologie vollständig beherrschte. Das bedeutungsvolle **ὄν** des Parmenides war für Aristoteles das **καθ' αὑτό** Ausgesagte.

Mit energischem Griffe hat Aristoteles die Seinslehre aus dem Gebiet des unbestimmten Vermutens in das Flussbett methodischer fruchtbarer Untersuchung hereingeleitet. Der eleatische Seinsgedanke ist aus dieser Verarbeitung heraus nicht mehr zu erkennen.

Die eleatische Schule hat den allgemeinen Seinsgedanken aus der **Ἀρχή**-Vorstellung heraus entwickelt. Ihr **ὄν** war der eine Urbestandteil des Weltganzen in der eigenartigen, dem Allgemeingedanken des Seins entnommenen Umprägung eines einheitlich und schlechthin beharrenden Seins.[2]) Es war nicht

dasselbe, was hier die *καθ' αὑτό*-Aussage. Den Gegensatz bildet dann nicht die Aussage *κατὰ συμβεβηκός*; die nicht-*λόγος*-Aussage ist Aussage dem blossen Namen nach. 2 a 19; 3 a 15; vergl. Ind. arist. 514 b 46. Die *συνωνύμως*-Aussage fällt ebenfalls mit der *λόγος*- und mit der *καθ' αὑτό*-Aussage zusammen; 1 a 6; Ind. arist. 734 b. 29.

1) Vergl. 1029 b 13; Met. *δ* 7 . . . 1017 a 22 . . . *ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.*

2) Vergl. 986 b 18.

mehr recht ersichtlich, in welcher Weise dieses **ὄν** Bestandteil oder Prinzip eines anderen war. Es war vielmehr eine Welt für sich, der eine zweite, uneigentliche, minderwertige gegenüberstand. Plato hatte diese zwei Welten bewusst getrennt und näher determiniert.

Die Spekulation schien von dem Wege der Prinzipienforschung vollständig abzukommen und sich nach der Seite einer dualistischen Seinslehre weiter entwickeln zu wollen.

Diese Entwicklung hat Aristoteles scharfkantig abgeschnitten. Für ihn ist das eigentliche Sein wieder das Sein eines anderen, Bestandteil und Prinzip, nämlich das von einem andern in bestimmter Weise Ausgesagte.

Da Aristoteles die Ableitung des eigentlichen Seins aus der Ist-Aussage in gewohnter Weise unbeirrt und konsequent verfolgte, entfernte er sich von dem eleatischen Seinsgedanken so weit, dass es kaum mehr verständlich bleibt, wie er den Kunstausdruck des eigentlichen Seins durch die ganze Entwicklung hindurch festhalten mochte. Verständlich wird diese Tatsache nur aus dem grossen Einfluss, den die eleatische Schule auf den Philosophen ausübte. Aristoteles hatte mit dem Ansehen, welches die eleatische Seinslehre genoss, zu rechnen. In den Auseinandersetzungen mit ihren Vertretern aber war der Gedanke des eigentlichen Seins die einzige gemeinsame Grundlage, von der aus Rede und Gegenrede gewechselt werden konnte. Die Frage nach dem eigentlichen Sein musste das gemeinsame Problem abgeben, das in verschiedener Weise gelöst wurde.

58. Dass Aristoteles für das eleatische **τὸ ὄν** den Ausdruck **οὐσία** einführt, hat keine grosse sachliche Bedeutung. Für die Eleaten war das eigentliche Sein das Sein schlechthin als Subjekt gedacht; für Aristoteles war es das Sein eines Dinges **τὸ εἶναι** mit dem Dat. comm.).[1]) Er musste sich das Sein denken, wie es gedacht wird, wenn es als Bestimmung (analog einer Tätigkeit) von dem seienden Subjekt ausgesagt wird; das Sein musste die Stellung des Prädikats annehmen. Die eleatische Form **τὸ ὄν** fasste das Subjekt selbst als solches unter dem Gesichtspunkt des Seins ins Auge; die Form **οὐσία** konnte auch die prädikative Bedeutung des **τὸ εἶναι** im Sinne der Seinsheit (Wesenheit) annehmen. Sie entspricht der Doppelbedeutung, welche das deutsche „Sein“ angenommeu hat. Auch dieses bezeichnet das Sein im Sinne des Subjektes als

1) Ind. arist. 221 a 34.

das Seiende ebenso wie im Sinne der substantivierten Subjektsbestimmung.[1])

Dies ist wohl der einzige Grund, weshalb Aristoteles gerade das Wort οὐσία zum Schlagwort seiner Seinslehre ausgeprägt hat.

Die aristotelische Definitionslehre.

59. Das hervorspringendste Merkmal der aristotelischen οὐσία gegenüber dem eleatischen ὄν war die Vielheit derselben. Das eleatische ὄν war mit der Erkenntnisform des Allgemeininhaltes, der das Sein zusammenfasste, aus körperlichem Stoffe geprägt worden. Die Methode war dieselbe, welche Plato bei der Verfertigung seiner Ideen anwandte.

Aus der einen Form des allgemeinen Seins ergab sich nur ein (wahrhaft) Seiendes. Οὐσία im Sinne des Aristoteles war alles, was καθ' αὑτό ausgesagt werden konnte; das war je nach dem Subjekt ein verschiedenes. Aristoteles hat dieses verschiedene noch näher bestimmt; es war die Definition des Subjektes, von dem es ausgesagt wurde. Die Ist-καθ' αὑτό-Aussage war notwendig zugleich Definitionsaussage; nur musste man den Begriff der Definition dabei in einem engeren, eigentlichsten Sinne nehmen. Definition durfte nur diejenige Umgrenzung eines Subjektes genannt werden, welche aus γένος und διαφορά zusammengesetzt war, also ein εἶδος bildete.

Mit dieser wertvollen Erkenntnis hatte Aristoteles von der Ist-Aussage und der Ontologie den Weg zu seiner Definitionslehre gefunden. Diese an sich überraschende Identität des καθ' αὑτό- und des ὁρισμός-Prädikates verliert alles Befremdende, wenn man in Rechnung zieht, dass die ganze Aussagetheorie von vornherein unter dem dominierenden Einfluss der Definitionslehre stand.

---

1) Diesen Doppelsinn hat οὐσία bei Plato (Astius, Lexicon Plat. Lips. 1836). Wenn hier die Seinsheit als Bestimmung von dem Seienden als Subjekt ausgesagt wird, so liegt die Absicht zu Grunde, das Massgebende, Bedeutungsvolle des Dinges hervorzuheben. Dieses ist das Sein des Dinges schlechthin; in diesem Sinne fällt es mit dem populären Begriff der Natur zusammen. Inwieweit A. dem τὸ εἶναι und der οὐσία an einzelnen Stellen diesen unbestimmten populären Sinn unterlegt, ist schwer zu bestimmen, da seine οὐσία nur eine Weiterentwicklung des populären οὐσία-Gedankens in streng wissenschaftlicher Formulierung bildet; Ind. arist. 220 b 14; 544 a 26.

Noch schwieriger dürfte es sein, zu bestimmen, ob A. οὐσία auch im populären Sinne des Seienden (im Sinne des Subjektes) gebraucht, ohne dabei an das wissenschaftlich definierte Subjekt-sein zu denken (z. B. 986 b 8; 1004 a 2).

60. Die Definitionslehre für sich allein musste dazu führen, den Inhalt der eigentlichen Definition als das eigentliche Sein zu betrachten. Die Definition gab ja an, was das Ding ist (τί ἐστιν).

Der Sinn dieses wichtigen Kunstausdruckes ergibt sich aus dem Charakter der Definition. Diese berücksichtigt ihrer Natur nach nur das vorgestellte Sein; nur für dieses gibt es allgemein giltige Bezeichnungen; nur dieses wird definiert.

Der Gedanke des vorgestellten Seins „Mensch" verwandelt sich in den des wirklich seienden Menschen dadurch, dass der Gedanke des Wirklich-seins zu dem Vorstellungsinhalt „Mensch" hinzutritt. Der Gedanke des Wirklich-seins für sich allein ist ebenfalls Allgemeininhalt, und zwar besteht dieser Inhalt wieder aus dem leeren Seinsgedanken. Dieser leere Seinsgedanke tritt als Bestimmung zu dem in der Vorstellung bereits vollständig determinierten Subjekt hinzu. Das vorgestellte Sein fungiert bei dem ganzen Gedankenvorgang als Ausgangspunkt und daher als Subjekt, welches das Wirklich-sein nach Art einer Bestimmung aufnimmt. Diese rein gedankliche Zerlegung des wirklich Seienden in das Sein der Vorstellung und das Wirklich-sein dieses Seins ergibt sich aus der Notwendigkeit, das Einzelne durch Allgemeininhalte zu denken.

Für unsere Zwecke ist es von Bedeutung, dass das vorgestellte, also das definierte Sein als Träger und Subjekt des Wirklich-seins gedacht wird. Als solches repräsentiert es das, was das Ding ist, das gesamte, bedeutungsvolle Sein des Dinges.[1])

Der Gedanke des Wirklich-seins enthält nur die Bestimmung eines schon vorhandenen, ein „etwas sein" oder ein „so sein". Die Bestimmung ist die des Seins; sie ist gegen die Bedeutung des Seins, welches die Identität feststellt, durch den Begriff des Wirklichen abgegrenzt. Aristoteles determiniert dieses Sein im Gegensatz zu dem (bloss vorgestellten) Sein des Definierten, dem τί ἐστιν als ὅτι ἐστίν.[2])

---

1) S. unten n. 72.

2) An. post. β 1; Ind. arist. 220 b 17; 763 b 10: Zu beachten ist nur, dass das τί ἐστιν für die Form- und Subjekts-οὐσία gebraucht, einen Doppelsinn annehmen muss. Er bezeichnet das rein gedankliche Subjekt des vorgestellten, begrifflichen Seins im Gegensatz zu dessen Bestimmung des Wirklich-seins; in einer anderen Weise das sachliche Subjektsein im Gegensatz zu dem Bestimmungsein, wie es sich aus der Subjektstheorie ergibt (s. unten n. 73). Das vorgestellte begriffliche Sein ist stets ein allgemeines (s. oben n. 45) und besteht notwendig aus γένος und διαφορά. So oft demnach das τί ἐστιν das Einzelding angibt oder das γένος im Gegensatz zur διαφορά, ist dem τί ἐστιν der Sinn der Subjektstheorie (der

61. Die Umprägung dieses τί ἐστιν in das bekannte τί ἦν εἶναι erklärt sich aus dem schon berührten Bedürfnis, die οὐσία nicht als ein Seiendes schlechthin, sondern als das Sein eines Subjektes zu charakterisieren. Wenn das, was ein Subjekt ist, nach Art einer Bestimmung von diesem Subjekt ausgesagt wird, so wird aus dem „was es ist“ ein „was sein“ des betreffenden Subjektes. Diese Umgestaltung des τί ἐστιν in ein τί ἐστιν εἶναι entspricht genau der Umbildung des substantivischen τὸ ὄν in οὐσία, des ebenfalls substantivischen ἄνθρωπος in das prädikative ἀνθρώπῳ εἶναι.

Dass das τί ἦν εἶναι in diesem Sinne aufzufassen ist, wird gewährleistet durch den Charakter des οὐσία-Gedankens, den es seiner Bestimmung nach zum Ausdruck bringt.[1]) Für die vollständig durchgeführte Umformung des ἐστίν in ἦν gibt die οὐσία-Funktion der Formel keinen befriedigenden Aufschluss.

Zu ihrer Rechtfertigung kann nur dies eine angeführt werden, dass Aristoteles auch bei Aufstellung anderer allgemein giltiger Behauptungen die Form der Vergangenheit gerne anwendet. Aristoteles setzt voraus, dass ein derartiger allgemeingiltiger Lehrsatz in der Erinnerung stets gegenwärtig ist, so dass es genügt, auf die frühere Erörterung hinzuweisen.

Das τί ἦν εἶναι würde nach dieser Auffassung den Sinn annehmen: Das Wassein, wie es früher oder an seiner Stelle bestimmt oder erwähnt wurde. Das ἦν würde der Formel τί ἦν εἶναι den Charakter des eigens festgelegten typischen Kunstausdrucks verleihen.[2])

Vielleicht wirkten auch noch euphonetische Gründe bei der Wahl des ἦν mit. Der Gleichlaut in ἐστίν und εἶναι gibt der Formel τί ἐστιν εἶναι eine gewisse Härte.

Kategorienlehre) unterzulegen. Subjekt und τί ἐστιν im Sinne der Subjektstheorie ist das Einzelding und das Allgemeine, das γένος im Gegensatz zur διαφορά (vgl. unten n. 78). Mit dieser Unterscheidung, welche Bonitz im Ind. arist. festgestellt hat, ohne sie in der genannten Weise zu deuten, dürfte das τί ἐστιν-Problem (vgl. Zeller II, 2, 146, 1; 3. Aufl. S. 207 Anm. 2) befriedigend gelöst sein.

1) Die hier gegebene Deutung des τί ἦν εἶναι schliesst sich einer Reihe anderer Versuche an, welche unternommen wurden, diese wichtige Formel des aristotelischen Systems vollends klar zu legen; zuerst von Trendelenburg im Rhein-Museum, 2 Jhrg. Heft 4, Bonn 1828 S. 457 ff.; de an. p. 192 ff. Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846 S. 36; im Verein mit Bonitz Obs. cr. S. 14, Neue Jen. Literaturz. 1845 n. 216 S. 7, Met. II, S. 311. Ind. arist. 764 a 50. — Schwegler, Met. IV. S. 369 ff. Zeller, Phil. d. Gr. II, 2. S. 208 (3. Aufl. 1879, Leipzig); v. Hertling l. c. S. 48. Waitz, Org. 1846, Lips. II. S. 399 f.

2) 431 a 6: ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν; vgl. 417 a 16; 1026 a 34; vgl. 1017 a 7. — Weitere Belege bei Waitz, Org. II. 400.

Eine volle Erklärung der Umformung des ἐστίν kann jedoch nur der Umstand geben, dass Aristoteles sich in die Notlage versetzt sah, für seine stets originellen Spekulationen fortwährend charakteristische Kunstausdrücke zu schaffen. In seinem Bestreben, seinen Gedanken gerecht zu werden, konnte er sehr wohl einmal die Schranken des gewöhnlichen Sprachgebrauchs durchbrechen. Wenn die Sprache sich ihm nicht fügte, war er geistesmächtig genug, die Sprache selbst umzuformen. Das τί ἦν εἶναι wäre dann der Ausfluss eines derartigen vereinzelten sprachlichen Gewaltaktes.

62. Mit dem Hinweis darauf, dass die οὐσία eines Subjektes mit dem Gehalt der Definition desselben Subjektes zusammenfällt, hat Aristoteles selbst seine οὐσία von der richtigen Seite aus charakterisiert. Die Eigenart der οὐσία-Ist-Aussage ergibt sich unmittelbar aus der Natur eines besonderen Gebietes der Definitionstätigkeit.

Die Ähnlichkeitserkenntnis, von welcher früher die Rede war, schliesst einen Stufengang in sich. Die Vergleichung schreitet von einer Ähnlichkeit zur anderen fort. Gewisse Subjekte können nur unter einem allgemeineren Gesichtspunkte zum Vergleich beigezogen werden. Der zuerst abgegrenzte Kreis von Merkmalen, welcher alle vernünftigen Lebewesen unter sich vereinigte, muss verengert werden, damit auch die Tiere in einer neuen Einheit mit den vernünftigen Lebewesen Platz finden. Diejenigen Subjekte nun, welche unter mehrere derartig sich verengende Gesichtspunkte fallen, besitzen einen doppelten Allgemeinbegriff. Sie können unter der ursprünglich einen Rücksicht ins Auge gefasst werden, oder es kann diese eine Rücksicht durch Beiziehung der übrigen, weniger ähnlichen Subjekte in Teile zerlegt werden. Diese Teile sind so geartet, dass zu dem allgemeinsten Gesichtspunkte der Vergleichung das hinzugefügt wird, was ihn von dem weniger allgemeinen unterscheidet. Den allgemeinsten Gesichtspunkt, von dem ausgegangen wird, nennt Aristoteles das γένος; was dieses γένος zu dem engeren Vergleichungspunkt ergänzt, ist die διαφορά; der engere Gesichtspunkt selbst ist das εἶδος.

Dieses εἶδος kann also in doppelter Weise gedacht werden, einheitlich als „Mensch“ oder in γένος und διαφορά zerlegt als „vernünftiges Lebewesen“. Diese beiden Gedanken sind nicht identisch. Der erstere ist das Resultat eines einzigen, der letztere das Resultat zweier gesonderter Vergleichungen. Ihr Inhalt dagegen ist derselbe, da nach der Absicht der angestellten Vergleichung das εἶδος in γένος und διαφορά restlos auseinandergelegt werden soll. Zwischen den beiden Inhalten

„Mensch“ (εἶδος) und vernünftiges Lebewesen (γένος + διαφορά) besteht die Beziehung einer vollkommenen Identitätsgleichung. Aus diesem Grunde ist der eine Inhalt geeignet, den andern in der vollkommensten Weise zu definieren; und zwar bildet die Zerlegung des εἶδος in γένος und διαφορά die Definition des εἶδος, da das Ganze durch Angabe der Teile deutlicher gemacht wird, nicht die Teile durch Angabe des Ganzen.[1])

63. Dieses Ideal einer vollkommenen Identitätsgleichung zwischen Definition und Definiertem kann bei anderen Definitionen nicht erreicht werden. Es gibt wohl viele Gedankeninhalte, welche identisch sind; allein dann ist der eine nicht an sich und seiner Natur nach geeignet, den anderen kenntlich zu machen. Es ist Zufall, dass gerade dieser mehr bekannt ist.[2])

Im allgemeinen genügt es, zum Zweck der Definition das zu definierende und das, wodurch es definiert wird, durch irgend eine Eigentümlichkeit, z. B. eine ursächliche Beziehung desselben, kenntlich zu machen.[3]) In diesem Falle ist der Gedankeninhalt, wodurch das zu definierende (vorgestellte) Ding genannt wird, und dieses Ding selbst, also das, was genannt wird, zu unterscheiden. Die jeder Definition wesentliche Identitätsbeziehung erstreckt sich nur auf letzteres.

In der Definition des εἶδος durch γένος und διαφορά besteht Identität zwischen den unmittelbar und allein in Betracht kommenden Ähnlichkeitsinhalten. Andererseits ist doch die Möglichkeit gesetzmässig gegeben, dass die eine Seite der Gleichung die andere erklärt. Diese Definition erfüllt die zwei bedeutsamen Forderungen, welche an jede Definition zu stellen sind, in der vollkommensten Weise. Die vollständige Identitätsbeziehung der Gleichung hebt die Möglichkeit nicht auf, dass ein Teil dieser Gleichung als Unbekannte fungiert. Beide Vorzüge dieser Definition ergeben sich aus der Natur der Aehnlichkeitserkenntnis.

Das Problem dieser Erkenntnisart gab also auch in der Definitionstheorie wieder den Ausschlag und zwar näherhin in der entwickelten Form des stufenmässigen Aufbaues der All-

1) Top. α 5. 101 b 38: ἔστι δ᾽ ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων . . . 103 b 15: ἐπειδὴ ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν . . . — Top. ζ. Met. ζ 4. 1030 a 6 ff. Waitz, Org. II. S. 398 zu 94 a 1; Bonitz, Ind. arist. 524 b 45.

2) Met. ζ 4. 1030 a 7: οὐκ ἔσται ἄρα οὐδενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ τούτοις μόνον· ταῦτα γὰρ δοκεῖ οὐ κατὰ μετοχὴν λέγεσθαι καὶ πάθος, οὐδ᾽ ὡς συμβεβηκός. — An. post. β 7, 92 b 26.

3) Diese minderwertigen Definitionen geben nach A. die rein sinnlichen Formen an; Met. η 2. (S. unten n. 104.)

gemeininhalte. Definition im eigentlichen Sinne war nur das εἶδος der Begriffspyramide.

Im Anschluss daran war dasselbe εἶδος als Inhalt dieses wahren ὁρισμός auch das wahre und eigentliche Sein, die οὐσία. Dieses Sein wurde aus derselben vollkommenen Identitäts-Aussage abgeleitet, welche dem vollkommenen ὁρισμός eigentümlich ist.

Die übrigen Ist-Aussagen, welche nicht diesen ὁρισμός angeben, geben auch nicht das eigentliche Sein des Subjektes an. Wenn es ebenfalls Definitionen sind oder sein könnten, so erstreckt sich die Identität nur auf das unmittelbar gemeinte. Sind es blosse Existenzialaussagen, so kann sich die Identität auch nur auf eine Bestimmung des Subjektes, welches genannt wird, beziehen, wie in dem Satze: „Der Mensch ist weiss“.

2. Die Vereinigung der Ontologie mit der Prinzipienlehre.

Die Form.

64. Der Übergang von diesen ontologischen Betrachtungen zur Prinzipienlehre war schon dadurch nahegelegt, dass das eleatische ὄν noch in unmittelbarster Verbindung mit dem Urbestandteil der Naturphilosophie stand; die οὐσία als Umbildung dieses ὄν nahm den Charakter eines Prinzips mit herüber. Ausserdem war sie als Aussage das Sein eines andern, das, wodurch diesem das Sein zukam.

65. Es waren jedoch noch ganz andere Gründe vorhanden, welche darauf hinwiesen, in welch' engem Zusammenhang die eben beschriebene ὁρισμός-Aussage mit der früher entwickelten Prinzipienlehre stand.

Schon die Verwandlungslehre führte zur Vorstellung einer in sich beharrenden, das Sein bestimmenden Form. In der Zeugungstheorie vollends konnte die Zergliederung des Subjektes in die zwei Prinzipien von Stoff und Form überhaupt nur darauf sich stützen, dass man das Ähnliche in den Zeugungswesen als Form betrachtete auf Grund des Zeugungsgesetzes der Synonymie.

Die ὁρισμός-Aussage konnte keinen anderen Sinn haben, als dass sie die im Wechsel beharrende, in sich unveränderliche Form des hylomorphistischen Prinzipiensystems angab. Damit Aristoteles diesen Schluss vollziehen konnte, war allerdings erforderlich, dass er die wirkliche Natur des ὁρισμός nicht durchschaute. Diese Voraussetzung trifft zu. Aristoteles hatte die

Definitionen, welche er untersuchte, als etwas fertig Gegebenes vor sich. Er hat aus diesem Gegebenen die allgemeinen Gesetze dieser Denkinhalte festgestellt. Damit musste diese Untersuchung beginnen. Bis zu einer erschöpfenden genetisch-psychologischen Erkenntnis dieser eigenen Denktätigkeit konnte er unmöglich vordringen. Das Bestreben, von der Erkenntnis der unmittelbar gewonnenen Gesetze zu tieferen Grundlagen zu gelangen, tritt gerade in dieser Frage sehr lebhaft zu Tage. Aristoteles hatte sehr das Bedürfnis, einen tieferen Grund dafür angeben zu können, warum der Inhalt „zweifüssiges Lebewesen" Definition und Wassein des Dinges angibt, während der andere Ausdruck „der weisse Mensch" damit nichts zu tun hat.[1])

Der Rechtstitel, unter dem sich Definitions-Aussage und Form in der Gedankenarbeit des Philosophen zusammenfanden, war das gemeinsame Merkmal der Beharrung in sich, das beiden eigentümlich war.[2]) Die Definition beharrte als Definition und als Allgemeininhalt, als erstere relativ zu dem definierten Subjekt und absolut als ein Denkganzes, das stets wieder zur Verwendung kam im Wechsel des Gedankenlebens.

66. Aus der Zwecktheorie, welche Aristoteles mit der Zeugungstheorie verknüpft hatte, ergab sich noch ein weiterer einheitlicher Gesichtspunkt. Dieser Theorie zufolge war die Form Zweck und damit das ursächlich Bedingte und in diesem Sinne Notwendige.[3])

In ähnlicher Weise war die ὁρισμός-Aussage relativ zu ihrem Subjekt ursächlich bedingt. Sie war notwendig diese und keine andere. Die Definitionsaussage musste notwendig lauten: „Der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen." In der zweiten entgegengesetzten Ist-Aussage konnte alles von demselben Subjekte ausgesagt werden, was unter die neun letzten Kategorien fiel; es gab keine gesetzmässige Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat.[4])

Das ursächlich bedingte Sein der Form schien also auch aus diesem Grunde mit der in gleicher Weise ursächlich bedingten ὁρισμός-Aussage zusammenzufallen.

---

1) 92 a 29; 17 a 13; Met. ζ 12; vgl. ζ 4. 5. 10. 11. Die Lösung des Problems Ind. arist. 152 a 6.

2) 1010 a 22; b 19 . . . ἔστιν ἐξ ἀνάγκης τὸ ἐσόμενον γλυκὺ τοιοῦτον Met. ζ 8 und 9.

3) Vgl. oben n. 38.

4) 1026 b 35: καὶ τὸν ἄνθρωπον λευκὸν εἶναι συμβέβηκεν (οὔτε γὰρ ἀεὶ οὐθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), ζῷον δ' οὐ κατὰ συμβεβηκός. — Ind. arist, 713 b 10.

Die früher aus der Ursächlichkeitstheorie abgeleitete Form war dasselbe, was die ontologisch geführte Untersuchung angab; sie war die οὐσία im Sinne der ὁρισμός-Aussage.

Der Stoff.

67. Da der Stoff nichts anderes ist als das, was die Form zum ganzen Subjekt ergänzt, so musste die neue ontologische Bestimmung der Form auch ihn in ein neues Licht rücken.

In der ὁρισμός-Aussage fiel diese Aussage mit ihrem Subjekt inhaltlich zusammen; die οὐσία unterschied sich von dem Subjekt, dessen οὐσία sie war, nicht; das Subjekt selbst war reine Form.[1]) Auf ein in dieser Form fremdes Element stiess Aristoteles erst, wenn er das ὁρισμός-Prädikat von dem Einzelding aussagte. Die Aussage: „Sokrates ist ein vernünftiges Lebewesen" lag noch in der Mitte zwischen der καθ' αὑτό-Aussage: „Der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen" und der Aussage κατὰ συμβεβηκός: „Der Mensch ist weiss."[2])

In dieser Aussage: „Sokrates ist ein vernünftiges Lebewesen" kam das Subjekt mit dem Prädikat nicht ganz zur Deckung; es musste neben der οὐσία noch ein Prinzip enthalten, welches die οὐσία „vernünftiges Lebewesen" zu dem Ganzen „Sokrates" ergänzte. Wenn die οὐσία die Form des hylomorphistischen Prinzipiensystems war, so konnte das ergänzende Element nur das Stoffprinzip desselben Systems sein.[3])

68. Bei der näheren Bestimmung dieser neuen ontologischen Abgrenzung von Form und Stoff liess sich Aristoteles ganz von dem Gedanken an das platonische εἶδος beherrschen. Die Form ist ein Allgemeines; der Stoff macht durch sein Hinzutreten aus diesem Allgemeinen ein Einzelnes.[4])

Das Problem der Allgemeinerkenntnis, auf dem Plato seine Weltanschauung aufgebaut hat, drang auf diesem indirekten Wege nun auch wieder in die Prinzipienlehre des Aristoteles ein. In wiefern die Lösung des Problems sich von der platonischen prinzipiell unterscheidet, ist nicht einzusehen. Auch die aristotelische Form war ein unmittelbarer typischer Abdruck des seelischen Allgemeininhaltes. Selbst der Umstand, dass die aristotelische Form Prinzip in einem Ganzen war,

---

1) Vgl. Met. ζ 6.

2) n. 55.

3) Met. ζ 8. — Ind. arist. 786 a 52.

4) 1034 a 5.

trennt Aristoteles nicht prinzipiell von Plato; Aristoteles anerkennt auch stofffreie, für sich seiende Formen.[1])

Plato allerdings hat sich mit dem Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen überhaupt nicht abgegeben; er hat diesen Gegensatz unbekümmert verwischt. Aristoteles hat sich Mühe gegeben, ihn erkennend zu erfassen, freilich nur mit dem Erfolg, dass er die rein seelische Tätigkeit der Zusammenordnung unter Aehnlichkeit in das Objekt selbst hineingetragen hat. Die Linie, welche die vergleichende Erkenntnis zieht, um den ähnlichen Sokrates von dem Sokrates schlechthin zu scheiden, wurde in grober Weise zu einem Schnitt, der das der Vergleichung zu Grunde liegende Subjekt in Leib und Seele auseinanderlegte. Wie immer, musste sich Aristoteles auch hier an die sinnliche Vorstellung von Form und Stoff anlehnen. Die rein gedankliche Zerlegung des Seienden in das Allgemeine und Einzelne konnte sich in seiner Erkenntnis von den sinnlich wahrnehmbaren Anschauungen nicht loslösen.

69. Diese aristotelische Individuationstheorie erhielt dadurch noch eine weitere Ausgestaltung, dass die Merkmale des Einzeldinges, welche über den Allgemeinbegriff hinausfallen, ebenfalls als Folge der Individuation betrachtet wurden. Das Prinzip, dem sie entsprangen, war also der Stoff. Da sie über die ursprünglich bedingte Form hinausfielen und nicht wie diese ursächlich bedingt waren, kompromittierten sie den Stoff als das Prinzip des Zufälligen.[2]) Damit wurde diese Bestimmung des Stoffes, die sich aus der Zwecktheorie und der Zeugungslehre ergeben hatte, von einer neuen Seite her bestätigt und weiter ausgeführt. Der Parallelismus zwischen der Zweck-(Zeugungs-)lehre und der ontologischen Aussagetheorie war damit bis in die letzten Linien hinein durchgeführt.

Dieser Umstand zeigt, dass Aristoteles auch bei seiner Individuationstheorie nach der einen Vorlage der körperlichen Formgebung arbeitete.

Das Gesagte dürfte wohl genügen, um zu zeigen, in welcher Weise aus der hylomorphistischen Prinzipienlehre eine **οὐσία**-Lehre wurde durch das Hereinziehen ontologischer Gesichtspunkte in die Spekulation über ursächliche Bestimmung des Seienden. Wir brechen die Analyse hier wieder ab, um von einem neuen Ausgangspunkte her erst in das Zentrum des aristotelischen **οὐσία**-Gedankens vorzudringen.

---

1) v. Hertling l. c. S. 42 ff.

2) 1027 a 13: *ὥστε ἔσται ἡ ὕλη ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τό ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄλλως τοῦ ϱυμβεβηκότος αἰτία.* — Ind. arist. 786 a 58.

70. Die Prinzipienlehre hat durch die **οὐσία**-Ontologie eine nicht zu unterschätzende Bereicherung erfahren. Die Definition des Dinges ist stets das einzige Mittel geblieben, um die Natur eines Dinges zu umgrenzen. Wesen und Wesenheit ist einerseits die Definition, andererseits die Natur des Dinges. Diese Auffassung entspricht vollständig dem Begriff der Natur. Diese enthält die Summe der einheitlich beharrenden Bestimmungen des Subjektes. Die Definition aber muss eben darauf ausgehen, diese selben Merkmale zusammenzufassen. Sie gibt das letzte **εἶδος** des Einzeldinges an; das **εἶδος** sondert das stets Wiederkehrende und Beharrende aus dem Wechsel des Zufälligen heraus. Es fällt zusammen mit der Natur.

In der Art und Weise, wie die Definition das Naturhafte aus dem Zufälligen heraushebt, ist die aristotelische Naturtheorie zu korrigieren. Die Korrektur ergibt sich aus der fortgeschrittenen psychologischen Analyse der Allgemeinbegriffsbildung; sie hat einzusetzen bei der Beseitigung der aristotelischen Individuationstheorie.

Dabei bleibt bestehen, was früher schon betont wurde, dass die Natur nicht als selbständiges Teilprinzip des Ganzen, sondern als beharrender Ausfluss eines Naturprinzipes zu denken ist.

In diesem Resultat der Ontologie zeigt sich die grosse Überlegenheit des aristotelischen Denkens gegenüber den Eleaten und Plato. Von den gemeinsamen unvollkommenen Grundanschauungen über das eigentliche Sein und das Allgemeine ausgehend ist er bis zu der wertvollen wissenschaftlichen Bestimmung der Natur vorgedrungen. Er hat die unbeholfene phantastische Vorstellung eines typischen Allgemein-Seins, die Fiktion eines platonischen Museums von Allgemeintypen durch die Kraft seines Denkens überwunden. Er hat die mehr ausgedachten als erkennend gefundenen Phantasien dieser Philosophen auf den Arbeitstisch methodischer Forschung gelegt; er hat auf dem Wege der Induktion Gesetzmässigkeiten festgesetzt, und aus diesen Gesetzen der Ist-Aussage hat er seine Schlüsse gezogen. Auf diesem Wege hat er das eigentliche Sein, die **οὐσία**, aus dem unbestimmten **ὄν** der Eleaten und dem etwas bestimmteren **καθ' ὅλου** des Plato zu dem relativ zum Subjekt zu bestimmenden letzten **εἶδος** determiniert.[1]) In dieser letzten Determinition war er bei der wirklichen Natur der Dinge angelangt.

---

1) 1038 a 19.

III. Die Umwertung der ontologischen Prinzipienlehre in die Subjektstheorie.

1. Die aristotelische Subjektslehre.

71. Der weitere Gedankenkreis, den Aristoteles in seine οὐσία-Lehre hineinverwoben hat, ist die Subjektstheorie.

Der Gegensatz von Subjekt und Subjektsbestimmung drückt allgemeiner das aus, was der Gegensatz des Ganzen zu seinen Teilen uns anschaulich näher bringt.

Das Ganze ist eine Summe von Teilen. Jeder Teil für sich ist nicht das Ganze; er ist in demselben und steht im Gegensatz zum Ganzen. Und doch ist die Summe der Teile einschliesslich ihrer Eingliederung gleich dem Ganzen.

Ferner: Wenn ein Teil aus dem Ganzen herausgelöst, dieses also nicht aufgelöst wird, so bildet die Mehrheit der vereinigten Teile das Ganze im Gegensatz zu dem herausgelösten Teile.

Diese Bestimmungen gelten zunächst für das Kunstganze. Beim Naturganzen ist die Möglichkeit, Teile herauszulösen, infolge ihres engeren Zusammenschlusses begrenzt. Ausserdem ist es nicht richtig, Prinzip und Ausfluss desselben als (koordinierte!) Teile des Naturganzen zu betrachten.

Dagegen besteht auch für das Naturganze die unbeschränkte Möglichkeit, beliebige Teile aus dem Ganzen rein gedanklich herauszusondern. Diese Heraussonderung erfolgt im Anschluss an die Vergleichung auf Grund der Ähnlichkeit: ohne dieselbe ist eine Vergleichung nicht denkbar.

Daher zerfallen alle Allgemeininhalte in zwei Klassen: die einen fassen das Ganze als Ganzes ins Auge, die andern enthalten nur Bestimmungen des Ganzen. Bestimmung besagt

für die gedankliche Loslösung dasselbe, was der Teil für die wirkliche Lostrennung ist.

72. Diese gedankliche Zergliederung des Naturganzen in Subjekt und Subjektsbestimmung ist nicht zu verwechseln mit der ganz willkürlichen Freiheit, Gedankeninhalte beliebig gegenseitig nach Art von Subjekten und Subjektsbestimmungen unterzuordnen. Diese Unterordnung ist an sich nur davon abhängig, dass das Denken gerade bei diesem Inhalt beginnt. Dieser Umstand gibt ihm die Stellung eines zu bestimmenden Subjektes; sachlich kann er selber die Bestimmung dessen sein, was als Prädikat von ihm ausgesagt wird.

Von dieser rein grammatikalischen Satzgliederung in Subjekt und Prädikat ist hier vollständig abzusehen. Sie kam für Aristoteles nicht in Betracht, weil sie einer für ihn erkennbaren Gesetzmässigkeit entbehrte. Wo er zufällig auf dieselbe stiess, erschien sie ihm als eine Verirrung von der gesetzmässigen Norm der Aussage; diese war für ihn die sachlich begründete Aussage, in welcher das sachliche Subjekt zugleich auch grammatikalisch die Stelle des Subjektes einnahm.[1])

73. Dies vorausgesetzt konnte Aristoteles diejenigen Allgemeininhalte, welche das Subjekt selbst ins Auge fassten, von den Subjektsbestimmungen auf Grund der grammatikalischen Aussageform prinzipiell scheiden. Es waren die grammatikalisch-sachlichen Substantiva: Lebewesen, Mensch, Pferd u. s. w.

Aristoteles bezeichnet sie als **οὐσία**. Der Ausdruck **οὐσία** hat hier nicht mehr die Bedeutung des eigentlichen Seins oder die eines Prinzips; er ist für die Bedeutung „Subjekt" appropriiert worden, so dass von ihm in der reinen Existenzialaussage die Bestimmung des eigentlichen Seins ausgesagt werden konnte. Dieser Umstand allein schon weist darauf hin, dass die Subjektstheorie im Mittelpunkt des **οὐσία**-Gedankens stand.

Die erste und massgebendste Norm, nach welcher der **οὐσία**-Wert bestimmt wurde, war das Subjektsein. Einzig von dieser Norm aus hat Aristoteles in den Kategorien die **οὐσία** bestimmt, und mit derselben Bestimmung tritt er an die direkte **οὐσία**-Abhandlung der Metaphysik (ζ 1 ff.) heran.

Von dieser Norm aus allein konnte er zu dem Resultat gelangen, **οὐσία** im eigentlichsten Sinne sei das Einzelding. Die Allgemeininhalte Mensch, Pferd u. s. w. waren zwar selbst Träger einer Reihe von Bestimmungen, die sich dadurch als Bestimmungen (*πάθη*) schlechthin kundgaben; und deshalb

1) Vgl. 83 a.

waren sie *οὐσία*. Allein sie wurden selbst wieder von dem Einzelding ausgesagt. Sie verhielten sich zum Einzelding, wie die *πάθη* ihnen gegenüberstanden. Daher war das Einzelding erste *οὐσία*, sie waren *οὐσίαι δευτέραι*.[1]) Als Subjekt war die *οὐσία πρώτη* und die *οὐσία δευτέρα* ein *τί ἐστιν* im Gegensatz zu den *πάθη* als Subjektsbestimmungen. (Vgl. n. 60.)

74. Die wichtigste und bedeutsamste Frage, welche der Philosoph hier uns aufgibt, ist die, wie er dazu kam, die Subjektswertung mit der *οὐσία*-Wertung zu vereinigen.

Die Erklärung dafür gibt das Bestreben, überall ursächliche Verknüpfung aufzudecken. Die ganze Subjektstheorie ist diesem Gesichtspunkt untergeordnet. Das Subjekt ist als Subjekt Prinzip dessen, was von ihm ausgesagt wird.[2]) Sokrates ist als Subjekt auch Prinzip des Menschen, der Mensch Prinzip der in neun Klassen geordneten *πάθη*.

Nachdem die *οὐσία* einmal neben der Bedeutung des eigentlichen Seins die des Prinzipes aufgenommen hatte, musste sie jetzt auch die Bedeutung des Subjektseins annehmen.

2. Die Vereinigung der Subjektslehre mit der Prinzipienlehre.

75. Es ist natürlich, dass Aristoteles das Bestreben hatte, die Resultate dieser neuen, aus dem Subjektsein abgeleiteten Prinzipienlehre mit den früher gefundenen Prinzipien zu vereinigen. Dies war nicht schwer, da der unmittelbare Ausgangspunkt beider Untersuchungen derselbe war, nämlich die Ist-Aussage. Die *οὐσίαι δευτέραι* waren die *ὁρισμός*-Prädikate, welche die Form angaben.[3]) Die *πάθη* waren die Aussage-*συμβεβηκότα*.[4])

76. Das Einzelding als *οὐσία πρώτη* fand so, wie es war, in dem früheren System keinen Platz. Es musste, um den noch

1) Kat. II. ff. (1 a 16); Met. ζ 1 ff. Ind. arist. 798 b 32; 556 a 60 544 a 52.

A. musste zur Bestimmung des Subjektseins neben der Weise der Aussage das wirkliche Insein zu Hilfe nehmen. Das Ausgesagtwerden kam der zweiten *οὐσία* und den *πάθη* in gleicher Weise zu; letztere unterschieden sich von ersteren nur durch ihr Insein. Andererseits gab es *πάθη*, welche nicht ausgesagt wurden (1 a 23); diese waren ebenfalls nur durch das in dem Subjektsein als Subjektsbestimmungen gekennzeichnet.

2) 1028 a 29.

3) 2 a 15: *δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι . . .*

4) 1007 a 35: *ἀνεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν.* — Ind. arist. 714 a 35.

offenen Platz des Stoffprinzipes einnehmen zu können, erst noch in entsprechender Weise präpariert werden. Aristoteles ist dabei wie immer an der Hand sachlicher Anhaltspunkte vorgegangen. Von dem Einzelding wurde alles übrige ausgesagt, also verschiedenes. Das einzige Beharrende in diesem Wechsel der Aussagen war die Selbigkeit des Subjektes (des Ganzen), ein *ταυτὸ εἶναι*, welches von dem Andersein, das die Definition angab, dem *εἶναι* schlechthin nicht aufgehoben wurde.

Dieses Beharrende entbehrte also jeder Bestimmung im Sinne des durch Definition angegebenen Seins; es war also die bestimmungslose *ὕλη* der Verwandlungstheorie. Und wie jenes Stoffprinzip, war es der letzte Träger alles Seins innerhalb der kleinen Welt des Naturganzen; ausserdem war es ebenfalls dasjenige Prinzip, das (im Wechsel der Aussage!) die Selbigkeit des Subjektes (die Subjektseinheit) garantierte.[1])

Diese drei Charaktereigenschaften des Stoffprinzips mussten in der Verwandlungstheorie mehr postuliert als erschlossen werden. Durch die Subjektstheorie wurden sie genau formuliert und auf Grund der Aussage als tatsächlich erwiesen.

Von diesem Gesichtspunkte des Subjektseins aus war jetzt das Stoffprinzip hauptsächlich *οὐσία*;[2]) der Schwerpunkt der Verursachung rückte jetzt im Gegensatz zu früher von der Form auf den Stoff. Die Gefahr, dass das Stoffprinzip seinen ursächlichen Charakter verlor, war vollständig beseitigt. Die Funktion, welche dem Stoff zukam, aus dem *εἶδος* das Einzel-

1) Met. ζ 3. — Die Aussage der *πάθη* konnte unter dem Gesichtspunkt der Definitionsaussage ins Auge gefasst werden; dann gab sie ein *ειναι* an im Sinne des durch Definition bestimmten Seins. Dasselbe Subjekt nahm verschiedene derartige Aussagen auf und besass also ein verschiedenartiges derartiges Sein. Andererseits war es immer dasselbe Subjekt, dem dieses Sein zukam; es musste also ein Sein zu Grunde liegen, welches mit keinem definierenden *εἶναι* zusammenfiel, das also völlig bestimmungslos war. Dieses war die *ὕλη*; 1029 a 21: *ἔστι γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ ειναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστῃ.*

Mit diesem Gegensatz der Subjektseinheit und Subjektsverschiedenheit hat sich A. sehr viel abgegeben im Anschluss an die spät-eleatische Aussagetheorie; dieser gegenüber hatte er die Vielheit des Seins durch die oben genannte Unterscheidung der doppelten Seinsweise, welche eine Vielheit der Aussage unbeschadet des e i n e n bedeutungsvollen Subjektseins zulässt, in Schutz zu nehmen; 186 a 24: . . . *ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ εἶναι λευκῷ καὶ τὸ δε δεγμένῳ.* — 185 b 32; 1004 b 1; 1006 b 13; 25; 1026 b 15; 1029 b 14; 1031 a 19; 1031 b 22; 1037 b 14. Ind. arist. 94 a 43.

2) 1029 a 10: *ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίγνεται. εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστιν ἄλλη διαφεύγει.*

ding zu machen, musste schon deshalb bedeutungsvoller erscheinen, weil das Einzelding erst eigentlich οὐσία war.

Diesen letzteren Gedanken, dass das Einzelding erst οὐσία ist, hat Aristoteles nie fallen lassen. Er dringt wieder durch, wenn er neben ὕλη und μορφή das aus beiden Prinzipien zusammengesetzte Ganze als οὐσία an dritter Stelle aufzählt.[1]) Dieses Ganze war ja das Einzelding.

Ferner konnte er die Urbestandteile der Naturphilosophen als Subjekte schlechthin in die οὐσία-Tafel aufnehmen, wenn er an diesem Gedanken festhielt, und zwar an erster Stelle.[2]) Diese Akkommodation an eine alles beherrschende Zeitanschauung entsprach sehr seiner massvollen konservativen Geistesrichtung.

Den Kunstausdruck der οὐσία πρώτη im Gegensatz zur οὐσία δευτέρα liess er fallen. Diese Massregel war dadurch geboten, dass von seite der ontologischen Ableitung das εἶδος die erste, wenn nicht einzige οὐσία war. In der Vereinigung beider Gedankenreihen mussten die schroffen Gegensätze zurücktreten.

3. Die Bedeutung der aristotelischen Subjektslehre.

77. Die sachliche Beurteilung dieser aristotelischen Subjektstheorie ergibt sich aus früher Gesagtem. Es fehlte dem Philosophen eine tiefere psychologische Kenntnis der Weise, wie Allgemeinbegriffe entstehen; er konnte die Allgemeinaussagen, welche auch hier in Frage kamen, nicht in der richtigen Weise deuten.

Das ursächliche Bedingtsein der πάθη von ihrem Subjekt war in Wirklichkeit das Verhältnis gedanklich losgelöster Teile zu ihrem Ganzen. Die Summe aller πάθη legte den Inhalt des „Subjektes" restlos auseinander.

78. Am deutlichsten zeigte sich dieser Umstand darin, dass bei der Vereinfachung und bei der Verengerung des begrifflichen Subjektsinhaltes ein solches πάθος in den Inhalt selbst aufgenommen bezw. aus demselben ausgeschieden wurde. Ob die Bestimmung „vernünftig" zum Subjekt gehörte oder zu den dem Subjekt entgegenstehenden πάθη, hing nur davon ab, ob man das Subjekt unter dem engeren Gesichtspunkt „Mensch" oder unter dem weiteren des Lebewesens betrachtete.

Dieser Prozess konnte nach unten fortgesetzt werden, bis der Subjektsinhalt alle πάθη, die man unterscheiden mochte,

1) 1029 a 30; 1038 b 3.
2) Met. ζ 2.

in sich fasste. Das Subjekt als Einzelding ins Auge gefasst, schloss sie jedenfalls alle in sich. Nach oben konnte man in der Entleerung des Begriffsinhaltes vorwärts schreiten bis zum leeren Seinsbegriff, der selbst als Subjekt und Subjektsbestimmung gedacht werden konnte.

Bei Betrachtung der ὁρισμός-Aussage war der Inhalt der Aussage durch das definierte Subjekt umgrenzt.[1]) Diese Bestimmung fiel bei der Subjektstheorie weg. Hier war alles Subjekt und οὐσία, was als Ganzes ins Auge gefasst werden konnte, d. h. jede beliebige Summe von Merkmalen.

Aristoteles hätte also hier Gelegenheit gehabt, seine καθ' ὅλου-Theorie zu korrigieren; um so mehr, als er diese Auflösung des Subjektsinhaltes in einzelne πάθη bei Aufsuchung der ὕλη selbst ausführte.[2])

Es ist ihm jedoch nicht gelungen, sich von dem Banne der platonischen begriffsrealistischen Denkweise zu befreien. Die gedankliche Auseinanderlegung des Ganzen in Teile wird für ihn zu einer Zerlegung in Kern und Schale. Der Gedanke, welcher das Ganze denkt als Mensch, weist ihn auf einen Kern des Ganzen hin, der die Bestimmungen — also seine eigenen Teile — als Prinzip bedingt.

Die Subjektsbestimmung, welche sich innerhalb des Subjektsinhaltes befindet, hat er in den Kategorien als Bestimmung („Inseiendes") verleugnet.[3]) An anderer Stelle hat er betont, die διαφορά müsse eine Subjektsbestimmung (πάθος) sein; für πάθος wird dann auch der Kunstausdruck ποιόν[4]) gebraucht und πάθος in der Zusammensetzung ποιόν παθητικόν für die ausserhalb der οὐσία stehende Subjektsbestimmung appropriiert.[5])

79. Wenn man von dieser begriffsrealistischen Auffassung absieht, so liegt in dem von Aristoteles aufgezeigten Abhängigkeitsverhältnis zwischen Subjekt und Subjektsbestimmung[6]) eine hohe Bedeutung. Sie weist darauf hin, dass die Teile des Naturganzen in diesem ihrem natürlichen Dasein durch den

1) 1038 a 19.
2) 1029 a 11.
3) 3 a 21: καὶ ἡ διαφορὰ τῶν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν.
4) 122 b 16: οὐδεμία γὰρ διαφορὰ σημαίνει τί ἐστιν, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι (vgl. Waitz, Org. I S. 279).
5) 226 a 27: λέγω δὲ τὸ ποιὸν οὐ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ (καὶ γὰρ ἡ διαφορὰ ποιότης) ἀλλὰ τὸ παθητικόν, καθ' ὃ λέγεται πάσχειν ἢ ἀπαθὲς εἶναι. Vgl Bonitz, Arist. Studien V, Sitzungsber. d. Wien. Akad., phil.-hist. Bl. 1867 S. 34 ff.
6) Ind. arist. 556 b 13.

Zusammenschluss zum Ganzen bedingt sind. Die eigentümliche enge Einheit des Naturganzen ist auf diese Weise genauer bestimmt. Die Teile des Kunstganzen unterliegen diesem Gesetze des Zusammenschlusses nicht.

80. Diese Tatsache, dass die Teile des Naturganzen notwendig im Ganzen sind, fordert wie jede Notwendigkeit eine Ursache als Voraussetzung. Diese könnte an sich gleichmässig in den Teilen liegen; allein andere Erfahrungen führen dazu, ein Prinzip anzunehmen, das alle Teile durch eine Art verursachender Tätigkeit zur Einheit des Naturwesens vereinigt. Bei den lebenden Wesen nennen wir sie Leben; im Seelenleben kommt sie unmittelbar zum Bewusstsein, und von hier aus muss sie analog auch auf das anorganische Naturganze übertragen werden.

In den früheren Erörterungen hat Aristoteles sich dieses Naturprinzip getrennt von der Natur unter der Verschleierung eines Stoffprinzipes gedacht. Bei der Subjektstheorie ist er auf dasselbe Prinzip gestossen bei Aufsuchung des letzten Subjektes. Als letztem Subjekte hat er ihm die charakteristische Funktion, Träger und damit Prinzip der Natur zu sein, zugewiesen. Die Nebenfunktion, die Selbigkeit des Subjektes im Wechsel der Natur durch Beharrung zu wahren, ist in der Funktion, letzter Träger und Prinzip zu sein, eingeschlossen.

81. Damit ist nun auch zugleich gesagt, was die Aussage des Allgemeinsubjektes von dem Einzelding zu bedeuten hat. Sie weist darauf hin, dass die Natur mit dem Ganzen nicht zusammenfällt, dass also das Ganze in Natur und Naturprinzip zu zerlegen ist. In dieser Gedankenrichtung bewegte sich Aristoteles, als er aus dem Einzelsubjekt das eben genannte Stoffprinzip herausschälte.

Zusammenfassende Schlussbemerkung.

82. Die Subjektstheorie ist inhaltlich die alte Prinzipienlehre, von einem neuen Gesichtspunkt aus angefasst; unter demselben Gesichtspunkt fällt sie zusammen mit der zuvor erörterten οὐσία-Lehre ontologischer Ableitung.

Von zwei wesentlich verschiedenen Gesichtspunkten aus hat Aristoteles seine Prinzipienlehre entwickelt. Ausgehend von der Werdelehre der Naturphilosophen hat er die keimartige Kausalvorstellung eines Urbestandteils zur hylomorphistischen Prinzipienlehre ausgestaltet. Dann hat er die eleatisch-platonische Ontologie, die sich von dem Ursächlichkeitsproblem ganz entfernt hatte, in dasselbe Gedankensystem hineingewoben. Bei den ontologischen Erörterungen der Aussage war er auf das Subjektsproblem gestossen und hat auch dieses im Sinne derselben Prinzipienlehre gelöst. Der οὐσία-Gedanke ergab sich aus der ontologischen Ableitung der Prinzipien und ging von da in die gesamte Prinzipienlehre über.

Das Reinergebnis der ganzen Untersuchung.

83. Die Erkenntnis, welcher Aristoteles in dieser Prinzipien- oder οὐσία-Lehre unmittelbar zustrebte, lässt sich kurz in folgende Sätze zusammenfassen.

Das Naturganze besteht aus dem Naturprinzip und der Natur. Letztere ist Ausfluss dieses Prinzips, unterscheidet sich aber von der Wirkung einer Ursache dadurch, das sie beharrt und in dem Prinzip als ihrem Träger ruht. Bei der Verwandlung des Naturganzen beharrt das Naturprinzip; eine neue Natur geht aus ihm als ihrer Anlage hervor. Das verwandelte Naturganze ist ein anderes, sofern es eine neue Natur besitzt; es ist dasselbe, sofern der Träger dieser Natur derselbe geblieben ist.

Dieser Gedanke einer ursächlichen Subjektsgliederung ist es, den Aristoteles aus der analogen Zusammensetzung des Kunstganzen aus Stoff und Form mit allen Mitteln methodischer Forschung herausarbeitete, ohne dass er mit dieser Arbeit zu Ende kam.

B. Exegitische Darstellung der Ousia-Lehre.

Vorbemerkung; die Einheit der Metaphysik nach Bonitz.

84. Mit der entwicklungstheoretischen Auseinanderlegung der aristotelischen *οὐσία*-Lehre hängt die Lösung eines anderen Problems zusammen, das noch kurz zu berühren ist. Es handelt sich um die Frage nach der Einheit, welche die unter dem Namen der Metaphysik überlieferten aristotelischen Schriften zu einem Ganzen zusammenfasst.

Bonitz hat diese Frage in ihren wesentlichen Punkten gelöst. Er hat die sachliche Einheit des Stoffes und die äusserlich sichtbare Anknüpfung der überwiegenden Mehrzahl der Bücher in eingehender gründlicher Untersuchung sichergestellt.[1]) Hier soll nur dasjenige zur Sprache kommen, was geeignet ist, seine Darlegungen zu ergänzen.

Bonitz hat sich nicht dazu entschliessen können, in der Metaphysik ein im wesentlichen einheitlich geplantes und durchgeführtes Sonderwerk des griechischen Philosophen anzuer-

---

1) Arist. Met. II. S. 7 ff. Das Resultat seiner Untersuchung (l. c. S. 27) lautet: Uno Metaphysicorum volumine duae continentur de prima philosophia disputationes, altera uberior et ita instituta ut universam primae philosophiae doctrinam A. complecti susciperet, continuatur per libros *ΑΒΓΕΖΗΘ*, et eius quidem disputationis pars *ΒΤΕ* brevius adumbrata superest in libro *Κ* 1—8. Ad eandem disputationem Aristoteles referre constituit librum *Ι* et libros *ΜΝ*, sed quibus potissimum locis eos poni voluerit, dubium est. Altera commentatio, non destinata ad complectendam universam primae philosophiae doctrinam, sed ad tractandam peculiarem quandam quaestionem, uno libro *Λ* continetur. — Liber *Δ* Aristotelis quidem est, sed alienus a prima philosophia . . . — Liber *α* num sit Aristotelis, in dubitationem iure vocatur; sed sive est Aristotelis, sive non est, a prima philosophia profecto est seiungendus. — Denique libri *Κ* pars altera a posteriore quodam philosopho ex Physicis Aristotelis negligenter est excerpta.

kennen, das man den übrigen aristotelischen Schriften koordinierend zur Seite stellen dürfte. Was ihn abhält, trotz der festgestellten, auf Einheit hinweisenden Gesichtspunkte dieses abschliessende Urteil zu fällen, ist ein Zuwenig an logischer Gedankenverknüpfung, an gedanklicher Zusammenarbeitung des vorhandenen Stoffes. Es widerstrebt ihm, einem Mann wie Aristoteles eine Fülle von Nachlässigkeiten, Ungereimtheiten, Widersprüche auf die Rechnung zu schreiben. Es werden Umstände zur Erklärung beigezogen, wie der, dass Aristoteles die Zusammenfügung erst beabsichtigte, dass der eine oder andere Teil von andern widerrechtlich eingefügt oder umgestellt wurde.[1])

Alle diese Bedenken werden durch die eingehendere entwicklungstheoretische Zergliederung des Gedankenkreises gehoben, den Aristoteles in diesen Büchern — wie es scheint, in der Form von Schulvorträgen[2]) — niedergelegt hat; es ist die von uns erörterte *οὐσία*-Lehre, welche den Inhalt der „Philosophie“ schlechthin oder der „ersten Philosophie“ ausmacht.

Die Entwicklungstheorie hatte zu zeigen, das der *οὐσία*-Gedanke sich unter den gegebenen Umständen gesetzmässig so entwickeln musste, wie er vorliegt, dass die einzelnen auftauchenden Ideen sich gerade so harmonisch oder widerspruchsvoll vereinigen mussten.

Eine Rekapitulation der *οὐσία*-Lehre, welche genau der aristotelischen Darstellung selbst folgt,[3]) wird das hierüber Gesagte ins Gedächtnis zurückrufen, zum Teil auch ergänzen.

Die analytische Darstellung eines Gedankensystems wird ohnehin nicht darauf verzichten dürfen, zu zeigen, wie die einzeln herauspräparierten Gedankenfäden in dem historischen Ganzen zusammengeordnet sind.

1. Die erste Philosophie als Prinzipienlehre.

85. Aristoteles beginnt die Erörterung in gewohnter Weise mit der Problemstellung; er gibt Rechenschaft über den Zweck, welcher in dem vorliegenden Teile wissenschaft-

1) l c. 28 ff.
2) S. oben n. 2.
3) Die Bücher *α ἔλαττον* und *κ* sollen unberücksichtigt bleiben; gegen ihre Echtheit sprechen ganz besonders schwerschwiegende Gründe; vgl. Bonitz, l. c. S. 15; Christ, Arist. Met. 1895 Lips., praef. XIX; S. 218 zu 1059 a 18. Andererseits kann ihre Unechtheit die Einheit der Metaphysik als eines abgeschlossenen Sonderwerkes nicht in Frage stellen.

licher Arbeit zu erreichen ist. Es ist die Erkenntnis der ersten Ursachen (*α* 1 u. 2).

86. Dieser Zwecksetzung entsprechend werden die Ursachen, die in Betracht kommen können, aufgezählt: Form-, Stoff-, Wirk- und Zweckursache.

Für die Form ist hier der *οὐσία*-Ausdruck appropriiert; die Bemerkung, dass die *οὐσία* dabei im Sinne des *τί ἦν εἶναι*, also im Sinne der unmittelbaren ontologischen Ableitung zu nehmen ist, wird hinzugefügt; sie scheint nicht entbehrlich zu sein, da die *οὐσία* schlechthin das Subjekt bedeutet.

Die *ὕλη* wird als Ursache eingeführt mit der Begründung, dass sie *ὑποκείμενον* ist. Dieses „Subjektsein“ ist sehr allgemein zu denken; es drückt etwa das aus, was den Körper zum Stoff macht, die Beziehung desselben zur Form. Diese Bestimmung des Subjektseins (Unterlageseins) ist daher der *ὕλη* aller Ableitungen gemeinsam eigen.

87. Die viergliederige Anordnung der Ursachentabelle ist unmittelbar angelegt auf die historische Abhandlung, welche Aristoteles allen seinen Untersuchungen vorauszuschicken pflegt.

In dieser ersten umfassenden Geschichte des philosophischen Denkens hatte Aristoteles die schwierige Aufgabe zu lösen, in das Verständnis für das historische Werden dieser Gedanken einzudringen. Er musste mit Rücksicht auf die Notwendigkeit der Entwicklung seine eigenen Anschauungen von denen früherer Zeiten scharf und bestimmt unterscheiden können. Er zeigte sich dieser Aufgabe in erstaunlichem Masse gewachsen. Man hat dabei nur in Betracht zu ziehen, dass Aristoteles naturgemäss die historischen veralteten Anschauungen durch seine eigenen, damals modernen Ideen zu erklären suchte. Er hatte zu zeigen, wie die ganze Entwicklung tastend, aber doch unverkennbar seiner Erkenntnis zustrebte. Dieser Umstand macht seinen historischen Bericht nicht wertlos; man hat nur die zwei Teile der Gleichung, das Bekannte und Unbekannte, genau zu scheiden. Wenn man die aristotelischen und die damals rechtsgültigen Anschauungen kennt, ist diese Aufgabe leicht zu lösen.

88. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Aristoteles den Urbestandteil sofort mit den Kategorien seiner Prinzipien definiert; wenn er sagt, die *οὐσία* dieses Elementes (im Sinne des Subjektes) beharre, während die *πάθη* sich ändern; ferner, wenn er die Beharrung dieses Elementes aus der Beharrung des Subjektes im Wechsel der Aussagen erklärt (*α* 3. 983 b 7 ff.).

Natürlich kam diese *ἀρχή* der Naturphilosophie mit seinem Stoffprinzip zur Deckung.

89. Für uns ist es von Interesse, zu sehen, wie er den οὐσία-Gedanken entwicklungstheoretisch interpretierte. Die erste Andeutung davon fand er bei den pythagoreischen Systemen. Als Anhaltspunkt diente ihm dabei der Umstand, dass die Pythagoreer sich die Zahl nicht nur in Anlehnung an die Stoffzusammensetzung als Bestandteil und Weltkonstante dachten, aus welcher die Welt wurde. Sie sagten die Zahl unmittelbar mittelst der Ist-Aussage von den Dingen aus. Ihr Lehrsatz lautete: „Der Himmel ist eine Zahl; dieses Subjekt ist die Eins u. s. w.“ Sie zogen diesen Schluss wohl auf Grund einer Gleichheit, welche sie zwischen Zahl und Ding in unbeholfener Weise durch Vergleichung feststellten. (985 b 27.)

Diese Art der Aussage brachte das pythagoreische Urprinzip dem aristotelischen Gedankenkreise nahe. Der Inhalt der Istaussage bestimmte seiner Theorie zufolge die οὐσία im Sinne des τί ἦν εἶναι, d. h. der Form; er hatte genügenden Grund, zu sagen, dass die Pythagoreer die Eins und überhaupt die Zahl als οὐσία desjenigen Subjektes, von dem sie ausgesagt wurden, angaben. Er fand auch schon Ansätze, diese οὐσία durch das definierende τί ἐστιν richtig zu bestimmen. (α 5. 987 a 2 ff.)

90. Die Eleaten werden als Vorbegründer der οὐσία-Auffassung nicht genannt. Aristoteles befasst sich nur sehr kurz mit ihrer Theorie. (α 5. 986 b 9.) In dem einleitenden geschichtlichen Teil der Physik wird ihrem System mehr Aufmerksamkeit gewidmet. (Phys. α 2 u. 3.)

Da sich die Physik nach der Ansicht des Aristoteles nur mit dem bewegten Sein und dessen Prinzipien abzugeben hat, fiel die Erörterung der eleatischen Theorie des unbewegten Seins in eine andere Disziplin (184 b 25). Aristoteles konnte dabei nur an die Metaphysik denken, die πρώτη φιλοσοφία, in welche er auch die eingehendere Behandlung der nicht physischen, d. h. der durch das τί ἦν εἶναι bestimmten Form verwiesen hat (192 a 34). Dem widerspricht scheinbar der Umstand, dass sie in der Metaphysik ebenfalls wieder nicht zum Thema gehören (986 b 13). Auch in den späteren Aufzählungen der verschiedenen οὐσίαι wird ihr ὄν nicht genannt.

Dieses Vorgehen war sehr konsequent. — Aristoteles beschäftigte sich auch in der πρώτη φιλοσοφία mit der Prinzipientheorie. Das eleatische System aber gab sich ausdrücklich für eine Seinslehre aus, welche mit dem Werden sich nicht befasste, weil sie seine Tatsache direkt in Abrede stellte. Aus diesem Grunde konnte Aristoteles das eleatische ὄν weder als Prinzip noch als οὐσία betrachten, obwohl er gerade aus diesem ὄν seine ontologische Prinzipien-, d. h. seine οὐσία-Lehre ableitete.

91. In der Aufzählung der Aporien wird das Problem erörtert, ob das ἕν und ὄν selbst als Allgemeinbegriffe ins Auge gefasst (nach der allgemeinen Ausdrucksweise das ἑνὶ εἶναι und ὄντι εἶναι) οὐσία seien oder irgend ein näher bestimmtes Prinzip der Naturphilosophen. Aristoteles redet aber hier nur von den Pythagoreern und Plato. Bei diesem ὄν denkt er an die Seinsidee Platos; wenn es eine solche gab, musste dieses ὄν ihre οὐσία sein, da ein anderer Allgemeininhalt von ihr nicht ausgesagt wurde (1001 a 27) — β 1. 996 a 4; β 4. 1001 a 4; vgl. β 3. 998 b 14.

Von einem andern Gesichtspunkt aus bestand eine engste Beziehung zwischen den platonischen Ideen und der τί ἦν εἶναι-οὐσία. Die Ideen enthalten als Allgemeininhalte der Begriffspyramide das definierende τί ἐστιν. Aristoteles konnte sie auch in ihrer Vereinigung mit der sinnlichen ὕλη als Prinzipien des Sinnlichen auffassen; im Anschluss daran konnte er auch den platonischen Stoffgedanken des Kleinen und Grossen mit seinem Stoffprinzip in Verbindung bringen (988 a 7). Allein diese mehr äusserlichen Berührungspunkte konnten nicht darüber hinwegtäuschen, dass die platonische Vorstellung ihrem inneren Wesen nach der aristotelischen ganz fremd gegenüberstand. Die Seele der aristotelischen Stoff-Formtheorie war der Ursächlichkeitsgedanke. Dieser fehlte bei Plato vollständig. Mit diesem Urteil hat Aristoteles selbst das, was ihn von seinem Lehrer trennte, am bündigsten gekennzeichnet (991 a 9). Er tat sehr gut daran, wenn er die platonischen Ideen mit seinem τί ἦν εἶναι nur in sehr entfernte Beziehung brachte (988 a 34).

92. Für die Zwecke dieser Untersuchung ist es von Bedeutung, darauf hinzuweisen, dass diese ganze historische Untersuchung ausschliesslich unter den Gesichtspunkt und die Normale der Ursachenforschung gestellt ist. Die vierteilige Anordnung der Ursachen in der an die Spitze gestellten Tabelle erklärt sich aus der Notwendigkeit, den Ursächlichkeitsgedanken den historischen Systemen anzupassen. Speziell die οὐσία konnte nur in der appropriierten Bedeutung der Form, im Sinne des τί ἦν εἶναι in Betracht kommen.

2. Die erste Philosophie als Seinslehre.

a) Gegenstand derselben ist die Erforschung der Ursache der ersten und eigentlichen Seinsgattung der ὑποκείμενον-οὐσία.

93. Nach Abschluss der historischen Einleitung musste Aristoteles sich dem zuvor gestellten Thema selbst zuwenden;

er musste an die Untersuchung der ersten Ursachen herantreten. Was das zu bedeuten hatte, kann man aus der Aporientafel sehen, die er zuerst kurz andeutete (β 1), dann eingehend erörterte (β 2 ff.). Aristoteles hat in diesem Aporienbuch das Rohmaterial, welches er in der Metaphysik bearbeiten wollte, offen auseinandergelegt. Deutlicher konnte er die Absicht nicht aussprechen, dass er die ganze Fülle dieses Stoffes, der nachher in der Metaphysik zur Darstellung kommt, zu einer einheitlichen Wissenschaft zusammenfassen wolle.

94. Zunächst befasst sich Aristoteles wieder mit methodologischen Auseinandersetzungen. Sie bestehen in deutlich sichtbaren Bemühungen, einen Übergang zur **οὐσία**-Lehre zu finden. Der Ursachentabelle folgend hätte die Prinzipienlehre wohl entsprechend den vier Ursachen in vier Teile zerfallen müssen; die **οὐσία** hätte als eine dieser Ursachen in einer dieser Unterabhandlungen Platz gefunden (β 1. 995 b 5; β 2. 996 a 18).

Dieser ganze Gedankengang, den die historische Untersuchung nahe gelegt hatte, wird beiseite geschoben. Es tritt der ontologische Gesichtspunkt an seine Stelle. Die Ursachen werden zusammengeordnet nach ihrem Verhältnis zum Sein an sich (ὂν ᾗ ὄν). Aristoteles denkt dabei an das Sein, sofern es unter dieser allgemeinsten gemeinsamen Rücksicht ins Auge gefasst wird. Als erste Ursachen, die in der ersten Philosophie zu behandeln sind, werden diejenigen ausgeschieden, welche dem Sein unter dieser Rücksicht des Seins, also allem Sein zukommen.

Jetzt stehen nicht mehr die Ursachen im Mittelpunkte des Gesichtsfeldes. Die Aufmerksamkeit ist jetzt auf das Sein gerichtet. Die Ursachen sind zu untersuchen insoweit, als sie zu diesem Sein als Ursachen hingeordnet sind. Die allgemeine Ursachenforschung hat sich durch Anlehnung an den besonderen Richtungspunkt einer eigenen „φύσις", das Sein an sich, specialisiert (γ 1).

95. Dieses ὂν ᾗ ὄν ist noch nicht die οὐσία. Es zergliedert sich in die **οὐσία** und in das übrige Sein. Als **οὐσία** fungiert bei dieser Seinszergliederung die **οὐσία** im Sinne der **ὑποκείμενον**. Dies ergibt sich aus dem Gegensatz **πάθη**, der durch andere Subjektsbestimmungen ergänzt wird, die nicht so leicht als Affektionen gedacht werden können. Diese **οὐσία** wird nicht als Ursache eingeführt, sondern als das erste seiner Art, von dem das andere derselben Art seine Artbestimmung erhält. Das Sein ist durch die Teilung in **οὐσία** und **πάθη** nach Rangordnung gegliedert. Mit dieser eigentümlichen Kastenteilung

hat Aristoteles die Vorstellung des eigentlichen Seins in die Begriffspyramide eingefügt. Der Abstand des eigentlichen Seins von dem uneigentlichen ist so gross, dass beide Seinsklassen nominell nicht unter einer gemeinsamen Spitze vereinigt werden können (vgl. 998 b 22). Diese offizielle Verleugnung einer höchsten Begriffsspitze konnte natürlich die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, dass Aristoteles die Zusammenfassung des Seins in ein **γένος** oder eine **φύσις** dennoch unwillkürlich vollzog.

Bei der ungleichmässigen Gliederung des Seins in eigentliches oder uneigentliches konnte sich Aristoteles an die populäre Analogievergleichung anlehnen. Bei dieser werden nicht gemeinsame Gesichtspunkte festgestellt; die Vergleichungsgegenstände werden nach dem „mehr oder weniger" ihrer Uebereinstimmung mit einer Vergleichsnorm gemessen. Er selbst verweist unmittelbar auf die Tatsache, dass das ursächlich Bezogene von der Wirkung seine Benennung erhält (auf Grund des Sprachbildungsgesetzes der Metonymie).[1])

Auf Grund dieser Abstufung des Seins hat die Wissenschaft nur mehr die Ursachen des eigentlichen Seins zu untersuchen.

Da dieses eigentliche Sein die οὐσία im Sinne des **ὑποκείμενον** ist, hat die Prinzipienlehre den Charakter der **οὐσία**-Lehre angenommen. Früher befand sich die οὐσία in der Reihe der Ursachen, jetzt ist sie selbst der herausgesonderte Gegenstand, auf den die früher aufgezählten Ursachen hingeordnet sind. In der Ursachentabelle war sie als τί ἦν εἶναι Formprinzip; hier ist sie das **ὑποκείμενον**, das Ganze, dessen Ursache das Formprinzip zugleich mit den übrigen Prinzipien bildet (γ 2. 1003 a 33; vgl. ζ 1).

96. Der weitere Versuch, von demselben ontologischen Gesichtspunkte aus auch die Einheitslehre, dann die Erörterung der ersten Beweisprinzipien (Satz des Widerspruches) in der **οὐσία**-Lehre unterzubringen (995 b 7; 996 b 26; 1003 b 19) ist am leichtesten aus der Bemerkung verständlich: „Wenn es nicht Aufgabe der Philosophie ist, diese Fragen zu untersuchen, welcher andern Disziplin sollen sie dann zugewiesen werden?" (1004 b.) Es gab eben eine Reihe philosophischer Probleme, die im Mittelpunkt des philosophischen Interesses standen; sie konnten in der ersten Philosophie, welche die Quintessenz der

1) S. Heerdegen, Lat. Semasiologie oder Bedeutungslehre, Berlin 1890, S. 4 f.

Weisheit und Wissenschaft bieten wollte, nicht unberücksichtigt gelassen werden. Das war ein praktischer Grund, sie in die οὐσία-Lehre aufzunehmen; der andere war noch praktischer. Es hatte sich für die Behandlung dieser Probleme noch keine Sonderwissenschaft von dem gemeinsamen Stamme abgelöst. Solange ein solcher in der ersten Philosophie noch vorhanden war, mussten sie diesem zugeteilt werden. Dieser an sich äusserliche Einteilungsgrund bestimmt heute noch vielfach den Umfang der Philosophie im engeren Sinne.

Dann lässt sich aber auch nicht leugnen, dass die zwei genannten Fragen dem οὐσία-Problem innerlich sehr nahe standen. Das Eine war ja die οὐσία der Pythagoreer und der Platoniker. Diejenigen, welche den Satz des Widerspruches nicht anerkannten, waren die extremsten Gegner der οὐσία-Weltanschauung (vgl. 1007 a 21). Es lag also auch aus diesen Gründen nahe, beide Sonderabhandlungen, die Einheitslehre (das Buch ι) und die Widerspruchslehre (γ 4 ff.) in die οὐσία-Disziplin einzufügen.

Der Grund der sachlichen Identität zwischen dem Sein und Einssein fiel natürlich für Aristoteles ebenfalls sehr schwer ins Gewicht (1003 b 19).

b) Gegenstand der Seinslehre sind vier oberste Arten des Seins.

97. Das auf die Widerspruchslehre folgende Buch ist nach unseren Begriffen ein philosophisches Wörterbuch; für Aristoteles war es ein Verzeichnis der verschiedenen Aussagen. Er hat den Begriff der Wortbedeutung aus der ihm unmittelbar vorliegenden Tatsache der Aussage noch nicht losgelöst. Um dieses Charakters willen könnte man dieses Buch der „verschiedenartigen Aussagen" mit der οὐσία-Lehre inhaltlich in Beziehung bringen. Diese ist ja unmittelbar aus der verschiedenen Form der Ist-Aussage abgeleitet.

Den nächsten Anknüpfungspunkt musste der Abschnitt über die Ist-Aussage und das „οὐσία λέγεται" bieten. Beide Abschnitte sind als zwei Rubriken neben den andern dem Lexikon eingereiht.

In dem „τὸ ὂν λέγεται" (δ 7) wird die Ist-Aussage der Kategorien wiedergegeben, aber mit Rücksicht auf die daraus sich ergebende ontologische Ableitung der οὐσία im Sinne des τὸ εἶναι, des wahren und des zufälligen Seins.

Ausserdem ist aber die Ist-Aussage um zwei weitere Klassen bereichert: das Wahr- und Falschsein, das Anlage- und Wirklichsein.

98. An diese dreiteilige Klassifizierung der Ist-Aussage knüpft Aristoteles bei Weiterführung der οὐσία-Lehre ganz unmittelbar mit einem direkt ausgesprochenen Hinweis wieder an (ε 2). Das Zufälligsein kommt als weitere Art des Seins hinzu.

Das Sein besteht jetzt aus vier Klassen, in welche das ὂν ᾗ ὂν sich zerteilt. Da die Ursachen dieses Seins zu untersuchen sind, zerfällt die Prinzipienforschung jetzt wieder in vier durch jene Seinsklassen bestimmte Abschnitte. Die früher etwas unbestimmt angedeutete These, dass nur das οὐσία-Sein für die Prinzipientheorie in Betracht komme (1003 b 17), wird jetzt dahin modifiziert, dass alle vier Seinsarten zur Sprache kommen müssen.

Soweit es nur auf das Zufälligsein und das Wahr- und Falschsein ankam, bedeutete diese neue Aufgabestellung praktisch keine Programmänderung. Über das Zufälligsein liess sich wissenschaftlich nichts feststellen (1026 b 2); die Frage des Wahr- und Falschseins war eine rein psychologische; sie gehörte nur scheinbar in die Ontologie (ε 4).

Anders verhielt es sich mit dem Anlage- und Wirklichsein. Darüber hatte Aristoteles sehr viel zu sagen. Daher liess er diesen Teil vorläufig fallen, um sich dem Thema, welches er sich direkt gestellt hatte, zuzuwenden, der οὐσία-Lehre (ζ u. η).

Erst nach Erledigung der οὐσία-Lehre im engeren Sinne wird das Anlage- und Wirklichsein mit Bezugnahme auf die frühere Seinseinteilung wieder vorgenommen und in einem eigenen Buche (ϑ) erledigt. Nach Abschluss dieser Frage nimmt sich Aristoteles auch noch Zeit und Gelegenheit, das Wahr- und Falschsein abzuhandeln (ϑ 10).

3. Die „erste Philosophie" als Lehre über die stofffreien, ewigen Formen.

99. Wir gingen, dem Zusammenhang folgend, von der Ist-Aussage des Aussage-Lexikons zur Fortführung derselben in ε 2 über. Dieser Fortführung geht ein Versuch voraus, die erste Philosophie gegen Physik und Mathematik abzugrenzen (ε 1). (Vgl. Phys. β 2.)

Um diese Darstellung verstehen zu können, muss in Rechnung gezogen werden, dass Aristoteles eine doppelte Norm für die Stoff-Form-Zergliederung besass. Die eine war aus der tatsächlichen Zerlegung des Subjektes in zwei Teile abgeleitet, die zweite aus der rein gedanklichen durch die Definition des Dinges. Auf diese Weise konnte der Stoff der ersten Ableitung in die Form der zweiten hineingelangen.

Aristoteles fand Definitionen vor, welche Stoff und Form des Definierten angaben. In konsequenter Durchführung der begriffsrealistischen Denkweise baute er auf dieser Tatsache die Theorie auf, dass es Formen gebe, welche gedanklich vom Stoff (= der Bewegung) trennbar seien, und solche, die ohne den zugehörigen Stoff nicht gedacht werden konnten.

Die ersteren waren die mathematischen. Natürlich! Die Mathematik beschäftigt sich nur mit den Formen der Körper; deshalb definiert sie auch nur diese; anders die Physik. Daher waren die stofflich verwobenen Formen die physischen.

Dass die mathematische Form nur gedanklich vom Stoffe lostrennbar war, ergab sich aus der allgemeinen Weise, wie Aristoteles das Allgemeine im einzelnen verwirklicht dachte.

Dagegen ergab sich von anderer Seite her die Existenz wirklich stofffreier und unbewegter Formen; ihre Erörterung fällt in die Theologie.

100. Diesen bevorzugten ersten Formen kam auch das οὐσία-Sein in erster Linie zu; es waren erste οὐσίαι. Daher fiel die Theologie unter die οὐσία-Lehre. Als Gegenglied gegen Physik und Mathematik hätte sie mit der ersten Philosophie schlechthin zusammenfallen sollen.

Diese gab sich mit dem Sein an sich ab. Dieses war als das allgemeinste ein Erstes. In diesem letzteren Merkmal traf sie mit dem Gegenstand der Theologie zusammen. Ob nun Aristoteles sagen will, die Theologie sei schlechthin erste Philosophie, oder sie sei es auch, ist nicht ersichtlich.

Ersteres konnte er nicht sagen, wenn er daran festhielt, dass nur die stofffreien unbewegten Formen unter die Theologie fielen. Denn dann würde die erste Philosophie sich auf einen Teil der οὐσία-Lehre, die Abhandlung über die οὐσία ἀκίνητος zu beschränken haben.

Die Unklarheit, welche hier herrscht, musste sich daraus ergeben, dass der aus der Abgrenzung von Physik und Mathematik entnommene Gesichtspunkt der Formtrennung sich mit dem früheren ontologischen, der die erste Philosophie definierte, nicht vereinigen liess.

Aristoteles liess deshalb auch dieses Einteilungsschema sofort wieder fallen, um der δ 7 gegebenen rein ontologischen Anordnung zu folgen (ε 2).

Später betrachtete er die Lehre von den unbewegten, stofffreien Formen als den zweiten Hauptteil der οὐσία-Lehre. Er knüpft λ 6 unmittelbar an ε 1 an und zwar so enge, dass er von den drei Usien redet, ohne die früher aufgezählte dritte, die mathematische, eigens zu nennen. Die einleitende Zusammenfassung der Hauptsätze über die οὐσία im allgemeinen (λ 1—5) entspricht ganz dieser Auffassung eines zweiten relativ selbständigen Teils der οὐσία-Lehre. Aristoteles beginnt diesen Teil, indem er sich wieder darauf besinnt, wovon die Rede war; er musste zuvor in erheblicher Weise davon abgekommen sein.

101. Wenn λ der Theorie der stofffreien unbewegten οὐσία gewidmet ist, so ist μ und ν daran anschliessend der historisch kritische Teil dieser Abhandlung, in welcher Aristoteles noch einmal eingehend die pythagoreisch-platonische Auffassung ewiger, stofffreier Formen zurückweist.

4. Die „erste Philosophie" als οὐσία-Lehre (im Sinne der Subjektstheorie).

102. Den Kernpunkt der ersten Philosophie bilden die Bücher ζ und η. Sie enthalten die οὐσία-Lehre in einem engeren Sinne. Unter den vier Arten des Seins hatte Aristoteles auch die σχήματα τῆς κατηγορίας aufgezählt (δ 7. 1017 a 23; ε 2. 1026 a 36). Der Betrachtung dieses Seins wendet sich Aristoteles zu, nachdem die übrigen Seinsarten erledigt sind. Es enthält die οὐσία im Sinne des Subjektseins, wie sie in den Kategorien eingehender dargestellt ist.

Es zeigt sich sofort, dass auf diese οὐσία die ganze Darstellung der Metaphysik hingeordnet ist. In ihrer Auffindung lag das philosophische Problem schlechthin; sämtliche philosophische Theorien aller Zeiten zielten einzig darauf ab, diese οὐσία anzugeben und zu ergründen. In dieser Aufgabe musste auch die aristotelische Philosophie aufgehen.

Von der Prinzipientheorie ausgehend hatte sich Aristoteles die Aufgabe gestellt, die Ursachen dieser οὐσία zu untersuchen (1003 b 17). Hier wird sie eingeführt als das πρώτως ὄν und das ὂν ἁπλῶς (1028 a 30). Die Untersuchung ist nicht auf ihre Ursachen, sondern auf das dieselbe definierende τί ἐστιν (1028 b 7; 32) gerichtet; in zweiter Linie auf die Subjekte, denen der gefundene Begriff der οὐσία zukommt (auf das τίς ἡ οὐσία 1028 b 4; καὶ τίνες 1028 b 28). Die οὐσία selbst ist Ursache des von ihr Ausgesagten (1028 a 29).

103. Stoff und Form, welche als Prinzipien dieser οὐσία in Betracht kommen konnten, werden als Arten dieser οὐσία beigezählt und untergeordnet (ζ 3). Es wird die ὕλη unter dem Gesichtspunkt des Subjektsseins erörtert (1029 a 10), die Form als das τί ἦν εἶναι unter der entgegengesetzten Rücksicht der καθ' αὑτό und ὁρισμός-Aussage mit Beiziehung der Subjektsbe-

stimmung (ζ 4). Weiter unten (ζ 7, 8, 9) wendet sich Aristoteles wieder dem Werden zu und bestimmt die Stoff- und Form-οὐσία nach ihrer Stellung als Prinzipien. Allein eine Zusammenfassung des Vorausgehenden (1037 a 21) zeigt, dass Aristoteles dabei nur die nähere Bestimmung der Form im Auge hatte.

104. Die langwierigen Untersuchungen, welche sich an die Bestimmung des τί ἦν εἶναι anschliessen, entspringen dem Umstand, dass Aristoteles sich dabei mit dem Problem der Definition abzufinden hat.

In der Tabelle der οὐσία-Bedeutungen (ζ 3) wird auch das platonische καθ' ὅλου (γένος) als οὐσία aufgeführt. Aristoteles hatte ja früher schon darauf hingewiesen, dass der Begriff der platonischen Idee seinem οὐσία-Gedanken am nächsten komme (998 a 35). Natürlich wird diese οὐσία hier nur erwähnt, weil sie ausdrücklich zurückgewiesen werden soll (ζ 13, 14).

Bei diesem Anlass wird die οὐσία-Tabelle (ζ 3) wiederholt mit der Umgestaltung, dass die Bezeichnung ὑποκείμενον dem Stoffprinzip appropriiert ist, während das Subjekt schlechthin als das τὸ ἐκ τούτων seinen Prinzipien als weitere οὐσία beigezählt wird (ζ 13).

Die οὐσία-Tabelle des Aussagelexikons (δ 8) zählt neben dem τί ἦν εἶναι andere Formen auf, welche nicht durch die Definition aus der rechtsgiltigen Begriffspyramide bestimmt sind: Die Seele als Form des Lebewesens, Fläche, Linie (Zahl) als Elemente, durch welche Körper und Fläche bestimmt wird. diese Weiterbildung der Formlehre ist nur aus der aristotelischen Psychologie und Physik verständlich. Auf die οὐσία-Lehre hat sie keinen Einfluss mehr, diese ist mit der Bestimmung des τί ἦν εἶναι aus der ὁρισμός-Aussage im wesentlichen abgeschlossen.

Mit den οὐσία-Prinzipien der sinnlichen, in das Gebiet der Physik fallenden „stofflichen" οὐσία beschäftigt sich das Buch η.[1]

Hervorzuheben ist noch, dass bei der Zusammenfassung der ganzen οὐσία-Abhandlung wieder auf die Problemstellung von früher (1003 b 17) zurückgegangen wird; nicht die οὐσίαι

---

1) Die sinnliche οὐσία unterscheidet sich von der höheren dadurch, dass die Trennung des Ganzen in Stoff und Form sich nicht auf der καθ'-αὑτό-ὁρισμός-Aussage aufbaut. Dies traf zu bei den leblosen (in diesem Sinne physischen) Körpern und den Kunstdingen. Hier fand A. die Gliederung in γένος und διαφορά nicht vor; dagegen wurden diese Subjekte auf verschiedene andere Weise definiert (η 2); diese Definitionen gaben in analoger Weise das Sein des Dinges an und waren etwas ähnliches wie die τί ἦν εἶναι-οὐσία (1043 a 2). Daher bestand auch die αἰσθητὴ οὐσία aus Stoff und Form (ἐνέργεια); das Ganze war οὐσία im Sinne des ὑποκείμενον (1043 a 26).

selbst, sondern die Prinzipien derselben sollen angegeben werden (1042 a 4).

105. Die Wirk- und Zweckursache musste Aristoteles bei Umformung der Ursachen in οὐσίαι ganz fallen lassen. Diese beiden Prinzipien konnten in keiner Weise als Subjekte gedacht werden, und die Bestimmung des Subjektseins, die schon in dem eleatischen ὄν gelegen hatte, konnte sich von dem Begriff der οὐσία nicht loslösen; sie hat sogar den des Ursache-(eines andern!) sein sehr stark gefährdet.

106. Die erste Philosophie des Aristoteles ist Prinzipienlehre (982 a), Ontologie (γ 1) und Οὐσία-Lehre (ζ 1). Alle diese drei Gesichtspunkte fallen für Aristoteles zusammen, der folgende nimmt den früheren in sich auf. Das Ganze beherrscht der οὐσία-Gedanke (1028 b 2). Die Philosophie schlechthin ist für Aristoteles die οὐσία-Theorie. Diese steht im Mittelpunkt seines Denkens; sie fast seine übrigen Spekulationen krönend zusammen; in ihr ersteigt er die höchsten erreichbaren Höhen der Wissenschaft; ihrer Darstellung sind die weitausholenden eingehenden Erörterungen der „ersten Philosophie" (Metaphysik) gewidmet.

Die Theologie enthält eine Art Anwendung der gewonnenen οὐσία-Lehre. Sie erörtert das erste Einzelne der drei genannten Ordnungen: die erste Ursache, das erste Sein, die erste οὐσία (im Sinne des τί ἦν εἶναι und des ὑποκείμενον). Als hervorragend erster Gegenstand der Gattung kann ihr Objekt in die prinzipielle Erörterung der Gattung selbst aufgenommen werden.

Wie es möglich war, dass so verschiedene Gedankenansätze zu einem Organismus zusammengewachsen sind, ist aus der Analyse dieser Entwicklung ersichtlich. Wenn man glaubt, die vorliegende Metaphysik sei ein unzusammenhängendes oder doch nicht vollständig redigiertes Ganze, so setzt man sich über die Notwendigkeit einer steten Entwicklung hinweg. Nachdem einmal Aristoteles alle diese Ideen, die er in dem Aporienbuch (β) zusammenstellt, in sich aufgenommen hatte, ist es ganz undenkbar, wie sofort in dem ersten Keimstadium einer neuen grossartig angelegten Epoche wissenschaftlicher Forschung ein System hätte herauskommen können, das unsern jetzigen Anforderungen der Methodik entspricht.

Einer solchen Möglichkeit kann man nur Raum geben, wenn man übersieht, dass das philosophische Denken ein Erkennen ist. Es hat den gegebenen Spuren nachzugehen ohne Rücksicht auf das, was dabei herauskommt. „Philosophische" Systeme nach ästhetischen Gesichtspunkten der Denkharmonie

mit freischaffender Phantasie zu komponieren, ist etwas, was mit der Philosophie als Wissenschaft nichts zu tun hat. Der Massstab einer derartigen Gedankendichtung darf an die aristotelische Metaphysik nicht angelegt werden.[1])

1) Vgl. ausserdem das oben n. 2 über den lehrhaften Charakter der aristotelischen Schriften Gesagte.

C. Die Ousia-Lehre nach ihren allgemeingültigen Erkenntniswerten.

1. Wert des aristotelischen Denkens nach Form und Inhalt.

107. Das allgemein Menschliche, was die Besichtigung einer nicht lebendigen, jetzt toten Gedankenwelt für Gegenwart und Zukunft zurücklässt, ist der Beitrag, den sie liefert zur Theorie des Denkens überhaupt.

Die vorliegende Gedankenzergliederung gibt das Bild eines lebenden Organismus. Aus einem vorhandenen Protoplasma steigen Keime auf, die sich stetig mehr in Organe und Lebensgestaltungen differenzieren; fremde Stoffe werden aufgenommen und verarbeitet. Das Wachstum durchläuft in unmerklich fortschreitender Entwicklung alle Formen, welche zwischen Keim und Frucht liegen. Der lebendige Wahrheitsgehalt ist die einigende Kraft, die schon im Keime einer ganz bestimmten Frucht zustrebt, sich aber erst aus den verschiedenartigsten Umhüllungen und Schalen unvollkommener und irriger Vorstellungen in langwieriger, harter Arbeit zum Dasein erlösen muss.

Die Gedankenschöpfung, deren Rekonstruktion uns beschäftigte, ist kein Bau aus totem Material. Er entstand nicht durch einfaches Hinzufügen und weiter Aufschichten. Er ist das Resultat einer eigentlichen Entwicklung aus dem Keim zur Frucht. Der einzelne denkende Geist, welcher in diese Entwicklung eingreift, bedeutet einen neuen Lebensring an dem grossen, von Geschlecht zu Geschlecht aufsteigenden, nie ausgelebten Lebensbaum der menschlichen Gedankenwelt, mit dessen Früchten der höher strebende Geist der Menschheit sich nährt.

108. Diese historische Tatsache findet eine wissenschaftliche Deutung in folgender Überlegung. Erkennen heisst er-

schliessen oder zusammenfassen. Beim Schlusse muss ein bereits gewonnener Vorstellungsinhalt auf ein noch unbekanntes Dasein übertragen werden. Ist der Schluss so geartet, dass er eine Übertragung schlechthin gestattet, wie der Schluss von der Natur eines Individuums auf dieselbe Natur eines andern, so ist er leicht und ohne Arbeit auszuführen; er drängt sich von selbst auf. Anders verhält es sich, wenn auf Grund der Erkenntnisprinzipien das zu Erschliessende nur unter einer allgemeinen Rücksicht mit dem Bekannten übereinstimmen kann, wie die Organisation des anorganischen mit dem belebten Körper. Hier muss die mühevolle Arbeit des Heraussonderns gemeinsamer Rücksichten einsetzen. Der denkende Mensch wird bei seinen Ueberlegungen auf diese Schwierigkeit zunächst gar nicht aufmerksam werden. Von dem lebhaften Drange getrieben, seine Erkenntnis zu vervollständigen, wird er harmlos das Gegebene ohne weiteres auf das Unbekannte übertragen und zwar gerade das, was er zu denken gewohnt ist, was sich ihm beim ersten Blick darbietet.

Für alle Menschen ist dies das eigene Ich; daher denkt sich der Mensch zunächst die Welt als lebendes Wesen,[1]) für den Mechaniker wird sie zur Maschine, für den Mathematiker zu einer kombinierten geometrischen Figur, für den Rechenkünstler zu einer verwickelten Rechnung, darstellbar in einer algebraischen Formel.

Erst auf Grund einer langen, angestrengten Arbeit wird das Denken soweit geübt sein, dass es mehr und mehr befähigt wird, herauszusondern und das Gleiche im Ungleichen zusammenzufassen.

109. In der Fähigkeit, den Ausgangspunkt des Schlusses der Forderung des Schlussprinzipes entsprechend umzugestalten, offenbart sich die Schärfe des erkennenden Geistes. Mit diesem Massstab gemessen zeigt sich die aristotelische Gedankenarbeit in ihrer alles überragenden Grösse. Die atomistische Ursächlichkeitserklärung war gewiss eine vorzügliche Leistung. Allein wie ängstlich klammert sie sich an ihren mathematisch-physikalischen Ausgangspunkt an!

Aristoteles ging von der wohl geeignetsten Vorlage des eigenen verursachenden Schaffens aus; er hat seine Vorlage genau analysiert und sorgfältig Strich um Strich nachgezeichnet. Geführt wurde er dabei von den Prinzipien der Ursachenerschliessung, die er zuerst formuliert hat. An ihrer Hand hat

1) Vgl. v. Hertling l. c. S. 11.

er sich von seiner Vorlage soweit frei gemacht, dass es schwer ist, dieselbe in seiner Arbeit wiederzuerkennen. Der oberflächliche Blick in seine Gedankenwerkstätte zeigt ein verwirrendes Chaos von unverständlichen, selbstmächtigen Umgestaltungen des Rohmaterials. Das Unverständliche, Sonderbare, Ungewohnte an diesen Gestaltungen legt Zeugnis ab für die Geistesmacht des Meisters.

Man hat, um dieses Zeugnis zu verstehen, nur zu beachten, dass der Meister noch an der Arbeit ist. Der Stein muss viele Formen annehmen, bis er zum Hermes wird. Der Fachmann wird die unfertige Arbeit nach dem Plane beurteilen, der erst teilweise in den Stein übergegangen ist.

110. Der lebendige Gehalt an Wissen, der in der aristotelischen οὐσία-Lehre wirkt und waltet, ist ein ganz gewaltiger. Aristoteles hat alle Versuche, welche der griechische Geist unternahm, um die Gesetzmässigkeit des Welt-Geschehens zu erklären, geistig mit unglaublicher Objektivität und Gründlichkeit umfasst; er hat sie alle, auch die heterogensten mit selbstbestimmender Denkkraft in das eine Bett der allgemeinen Ursachenerforschung hineingeleitet. Er hat die sich zerstreuenden und verlierenden Kräfte um das Zentrum eines gemeinsamen Zieles wieder gesammelt; er hat der grossen Tat des griechischen Geistes erst die belebende Seele eingehaucht. Die griechische Philosophie als lebensfähiger Gesamtorganismus ist sein Werk.

Diese Seele der griechischen Philosophie ist die Seele der Wissenschaft selbst: der Ursächlichkeitsgedanke.

Jede Einzelwissenschaft hat im einzelnen Gesetze des Daseins und Werdens, d. h. ursächliche Begründung und Verknüpfung des Einzelseins aufzusuchen und festzusetzen. Die Wissenschaft schlechthin oder die erste Wissenschaft befasst sich mit der Ursächlichkeitstheorie im allgemeinen; sie ist Prinzipientheorie schlechthin.

Das ist der wertvolle Inhalt der οὐσία-Lehre, herausgelöst aus den verschiedenen Keimschalen, die ihn dem Unkundigen noch verbergen. Mit der Formulierung dieser Theorie hat Aristoteles aus unbestimmten Ansätzen heraus die Theorie der Wissenschaft und damit diese selbst begründet.

Der naturhafte Drang des menschlichen Geistes nach Erkenntnis ursächlicher Verknüpfung aus reiner Freude am Wissen rang sich in dem erkenntnisfreudigen und erkenntnismächtigen Geiste des Stagiriten aus dem Bereich des unmittelbaren Bewusstseins in das Licht doppelt erkannter reflexiver Erkenntnis empor. Die Tätigkeit, welche darauf ausgeht,

den unerschöpflichen Raum dieser Anlage mit Reichtum zu füllen, hat er als Wissenschaft (σοφία, φιλοσοφία) definiert.

111. Diese theoretische Deutung des zentralen seelischen Bedürfnisses nach Ursächlichkeitserkenntnis hat die Naturprobe bestanden. Überall, wo der Same der aristotelischen Philosophie auf keimfähiges Erdreich gefallen ist, hat er wieder Wurzel gefasst und ist von neuem aufgeblüht. Freilich haben sich dabei die nur für das Wachstum wertvollen Bestandteile der Entwicklung wie Gerüstbalken, welche ihren Zweck erfüllt haben, von dem Ganzen losgelöst. Die Begriffe von Prinzip und Ursache, Subjekt, Natur, Wesenheit, wie sie jetzt dem allgemeinen wissenschaftlichen Sprachgebrauch geläufig sind, haben den Charakter mehr oder weniger reifer Früchte, die vom Baume dieser Entwicklung abgefallen sind.

Sie tragen noch deutlich die Spuren ihres Ursprunges an sich. Eine Weiterführung der Entwicklung von Aristoteles zum Mittelalter und von da zur Neuzeit würde dies im einzelnen zeigen. Hier kann nur darauf hingewiesen werden, dass es vielfach noch nicht gelungen ist, die Definition des Dinges von der Natur desselben, die rein methodische Definitionsaussage von der sachlichen Daseinsbejahung in der richtigen Weise loszulösen.[1])

2. Die Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die Gegenwart.

112. Der Umstand, dass die Philosophie im engern Sinne sich immer wieder die Aufgabe gestellt hat, diese aristotelischen Begriffe zu verneinen, ist ein deutlicher Beweis, dass der wesentliche Inhalt der aristotelischen οὐσία-Lehre auch heute noch im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses steht. Die rein negative Zurückweisung eines geistigen Gewächses, welches mit der imposanten Grösse eines mehr als zweitausendjährigen Wachstums die europäische Verstandeskultur darstellt, kann nur den Charakter einer wachstumfördernden Beschneidung haben. Der Skeptizismus kann seiner innersten Natur nach nichts anderes sein als eine momentane Verlegenheit, in die man durch ein übereiltes Drängen nach vorwärts hineingeraten ist; der Kritizismus ist die aus dieser Verwirrung gewonnene Behutsamkeit im Weiterschreiten.

Das Stadium des Kritizismus, in dem sich die Prinzipientheorie augenblicklich befindet, weist nur darauf hin, dass die

---

1) Vgl. Lipps, Grundzüge der Logik, Hambg. u. Lpzg. 1893, n. 267.

Entwicklung des Grundgedankens der aristotelischen οὐσία-Lehre noch nicht abgeschlossen ist.

113. Das, was geeignet ist, die Stunden dieser Entwicklung abzukürzen und nach einer langen Vorreife die Frucht rasch zu zeitigen, ist die Pflege der Entwicklungstheorie des erkennenden Denkens.

Sie verflüchtigt das naive kindliche Bewusstsein, als ob die Gedankenwelt, in der das eigene Ich aufwachte und gross wurde, ein fertiger toter Bau wäre, den man in Augenschein nimmt, besichtigt, bewundert, vielleicht auch noch in unwesentlichen Teilen nach dem durch das Vorhandene gegebenen Plane weiter ausbaut, oder den man, wenn man sich nicht wohl darin fühlt, einfach stehen lässt, um ein neues Haus nach eigenem Geschmack daneben aufzubauen.

Die Entwicklungstheorie des Denkens wird zu einer Art Naturgeschichte des Denkens führen. Man wird diese seelischen Gewächse nach den verschiedenen, erst noch festzustellenden Funktionen ihres Wachstums, nach Same, Blüte und Frucht, nach Zeit und Art der Fortpflanzung dem grossen Herrscherreiche der Natur einordnen.

Man hat bereits erkannt, dass es im grossen Betriebe der Gesamtwissenschaft der durch die historische Entwicklung abgegrenzten Philosophie im engeren Sinne zufällt, Seelen- oder Geisteswissenschaft zu sein; ihre Aufgabe ist es, auf dem Gebiete des Seelenlebens das zu leisten, was die Naturwissenschaften in der Körperwelt vollbracht haben: dem gesetzmässig periodischen Pulsschlag der in allem wirksamen Natur in exakter Forschung nachzufühlen, auf ihre regelmässigen lebenspendenden Atemzüge zu horchen, in das geheime und verborgene Arbeiten und Schaffen ihres Herzens einzudringen, zu zeigen, dass auch die Seele nur durch sie ist und lebt, dass auch das verworrenste Gedankengebilde dem einheitlich gesetzmässig arbeitenden Schosse ihrer Lebenskraft entsprungen ist und noch entspringt, ein wohlberechneter und liebevoll eingeordneter Ton in der vielstimmigen, zwischen Sein und Nichtsein auf- und abwogenden Harmonie des Weltwerdens.

Durch diese Erweiterung der Naturerkenntnis wird man geistig von einem neuen, dem seelischen Naturreiche Besitz ergreifen. Es wird sich dasselbe ereignen, was auf naturwissenschaftlichem Gebiete in so überraschend grossem Masse eingetroffen ist; man wird mit der geistigen intellektuellen Besitzergreifung auch herrschen. Wenn man die Wege und Gänge kennt, auf denen das Seelenleben des Denkens seiner Natur nach pulsiert, so wird man da mit rascher, sicherer Hand

zugreifen, wo man früher im Halbdunkel des unmittelbaren Bewusstseins getastet hat.

114. Die Hauptforderung, welche die aus den geschichtlichen Arbeiten gewonnene Entwicklungstheorie des Denkens an die Methode des Denkens überhaupt dabei stellen wird, ist die Forderung der Entwicklung selbst. Diese geht darin auf, dass man sich selbst in demütiger Eigenbegrenzung in den historisch gewordenen Organismus möglichst tief eingliedert durch willige Aufnahme des Gewordenen.

Hat der einzelne Geist in dem unerschöpflich reichen Fruchtboden eines Menschheitgewächses sich eingewurzelt, so wird auch das Vertrauen zu grossen Zielen wieder zurückkehren. Das Ohnmachtsgefühl, welches immer wieder sich einstellt und die aufstrebenden Kräfte zum mutlosen Ignoramus niederdrückt, findet keine Nahrung mehr; die Schaffensfreude dagegen findet einen ergiebigen Fruchthof, aus dem sie Nahrung ziehend den Lebenskern der Wahrheit der Reife entgegenführen kann.

115. Die Entwicklungstheorie des Denkens stellt an die Methode desselben die Forderung, entwicklungstheoretisch, d. h. historisch, zu denken. Dieser Gedanke führt uns wieder zu Aristoteles zurück, speziell zur **οὐσία**-Lehre desselben. Diese letztere ist der abgegrenzte und zentral gelegene Sonderstamm der Wissenschaft, dessen Wachstum die Philosophie im engeren Sinne weiterzuführen hat.

Damit ist gesagt, welche Bedeutung dem Studium der aristotelischen **οὐσία**-Lehre oder Metaphysik für die Philosophie der Gegenwart beizumessen ist. Eine gründliche historische Untersuchung der Natur des menschlichen Denkens auf Grund einer sicheren Entwicklungstheorie fällt praktisch mit dem Studium der aristotelischen Philosophie, näherhin mit dem der **οὐσία**-Lehre zusammen. In diesem grossartigen Gedankenaufbau ist das gesamte historische Material aufgeschichtet; hier liegt es einheitlich geordnet zur Weiterverarbeitung bereit; nur die griechische Philosophie kann bei der Ableitung allgemeiner Denkgesetze in Betracht kommen und diese nur in dem Höhepunkt ihrer Reife, in ihrer Ausgestaltung zur aristotelischen **οὐσία**-Lehre. Denkgesetze können nur da abgeleitet werden, wo ein starkes, selbstmächtiges, naturhaftes Denken vorhanden ist.

Die aristotelische **οὐσία**-Lehre liefert das Material, um eine Entwicklungstheorie des Denkens zu bilden. Sie ist an zweiter Stelle zugleich der lebendige Stamm, den die Philosophie im engeren Sinne auf Grund einer gewonnenen entwicklungstheoretischen Methode weiterzufördern hat.

116. Ein dritter Umstand erhöht das Gewicht der genannten Gründe. Aristoteles selbst ist Lehrmeister der entwicklungstheoretischen Methode. Er hat mit vollem Bewusstsein das gesamte historische Material in seine eigene Werkstätte aufgenommen in der ausgesprochenen Absicht, das bereits Vorhandene weiterzubilden. Er anerkennt die Notwendigkeit einer Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Die ersten, welche an die philosophischen Probleme sich heranwagten, mussten nach Weise der Kinder zuerst tasten; ihre erste Rede war ein Stammeln; sie waren noch ungeübte Kämpfer, die mehr zufällig einen guten Schlag führten; sie konnten noch nicht sehen, was später selbstverständlich war. Mit einem Worte: Sie gehörten einer andern, nicht der modernen Zeit an. Moderne Ideen konnten in ihren Theorien nur keimartig enthalten sein.[1]) Aufgabe der modernen Philosophie ist es, das Lebenskräftige aus ihren Leistungen in den eigenen Organismus aufzunehmen und weiterzubilden, aus fehlerhaften Versuchen gute Lehren zu ziehen.[2])

So redet Aristoteles über die Entwicklungstheorie. Deutlicher und bewusster konnte er diese als Methode philosophischen Denkens nicht formulieren. Tatkräftiger und konsequenter konnte er diese Methode nicht durchführen, als er dies in seiner **οὐσία**-Lehre getan hat.

Von diesem Standpunkt aus betrachtet ist Aristoteles selbst modern in einem ganz eminenten Sinne dieses Wortes. Das Gegebene aus seinem Werden historisch zu begreifen ist eine methodische Forderung, zu der sich die mittelalterliche Geisteskultur in der Neuzeit wieder emporgearbeitet hat. Mit

---

1) Met. α 10: *ὅτι μὲν οὖν τὰς ειρημένας ἐν τοῖς φυσικοῖς αἰτίας ζητεῖν ἐοίκασι πάντες . . . δῆλον . . . ἀλλ' ἀμυδρῶς ταύτας· καὶ τρόπον μέν τινα πᾶσαι πρότερον εἴρηνται, τρόπον δέ τινα οὐδαμῶς. ψελλιζομένῃ γὰρ ἔοικεν ἡ πρώτη φιλοσοφία περὶ πάντων, ἅτε νέα (τε) κατ' ἀρχὰρ οὖσα καὶ τὸ πρῶτον . . .*

985 a 13 . . . *ἀμυδρῶς μέντοι καὶ οὐδὲν σαφῶς, ἀλλ' οἷον ἐν ταῖς μάχαις οἱ ἀγύμναστοι ποιοῦσιν· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι περιφερόμενοι τύπτουσι πολλάκις καλὰς πληγάς, ἀλλ' οὔτε ἐκεῖνοι ἀπὸ ἐπιστήμης οὔτε οὗτοι ἐοίκασιν εἰδέναι ὅ τι λέγουσιν* . . . 988 a 22: *ἀλλὰ πάντες ἀμυδρῶς μὲν ἐκείνων δέ πως φαίνονται θιγγάνοντες* . . . 989 b 5: (*Αναξαγόρας*) *ἴσως ἂν φανείη καινοπρεπεστέρως λέγων.* Vgl. Phys. α 3. 186 a 31: *ἀλλὰ τοῦτο Παρμενίδης οὔπω ἑώρα.*

2) 983 b: *παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν . . . φιλοσοφήσαντας . . . ἐπελθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὑρήσομεν αἰτίας, ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν.* Vgl. de an. α 2 . . 403 b 23: *ὅπως τὰ μὲν καλῶς εἰρημένα λάβωμεν, εἰ δέ τι μὴ καλῶς, τοῦτ' εὐλαβηθῶμεν*

keinem passenderen Gedanken können wir diese Bemerkungen abschliessen als mit dem Hinweis darauf, dass Aristoteles sich bereits auf der Höhe dieses fortgeschrittenen methodischen Standpunktes befand. Gerade dieser Gedanke muss es fühlbar nahe legen, dass in diesem Philosophen derselbe starke Geist lebendig wirksam war, welcher in der modernen Wissenschaft auf immer grösseren Reichtum geistiger Erkenntniswerte ausgeht.

Kaum ein anderer Zeitgeist als der gegenwärtige, so hastig vorwärts drängende, dürfte mehr disponiert sein, die Mahnung unseres Philosophen zu verstehen, die er in seiner Vorlesung über Ethik seinen Zuhörern oder Lesern ans Herz legt; und wohl für keine andere Zeit dürfte diese Mahnung so heilsam und nutzbringend sein!

Sie lautet: „Zuerst muss der Umriss gezeichnet werden; die Ausführung kommt nachher. Diese Aufgabe, einen gut angelegten Umriss weiter auszuführen und zu vervollständigen, können wir ganz ruhig auch andern überlassen. Die Zeit wird schon dafür sorgen, dass sie nicht ungelöst bleibt. Der tatsächliche Kulturfortschritt legt Zeugnis dafür ab. Das Fehlende findet von selbst eine vollendende Hand.“[1])

Mit dieser Forderung eines ruhigen, steten Fortschrittes hat Aristoteles auf die wichtigste Lebenskraft der griechischen Kulturwelt hingewiesen, auf den starken, unbeirrten Willen zu stetigem Wachstum, der allein grosse Kulturpflanzungen zu schaffen vermag. In der Aufnahme dieses ausschlaggebenden Kulturfaktors läge die Bürgschaft neuer Blüte und neuer Grösse. Diesen Geist des Fortlebens und Sich-Auswachsens in den Schatzkammern des nationalen Besitztumes bergen, hiesse von dem wahren Erbe der griechischen Kultur Besitz ergreifen.

1) 1098 a 21.

Inhaltsangabe.

Das Problem.

A. Analytische Darstellung der Ousia-Lehre.

I. Die hylomorphistische Prinzipienlehre.

Die Theorie der künstlichen Formgebung.

Die mechanische Werdetheorie.

Der Verursachungsgegedanke, die Normale der οὐσία-Lehre.

Der Verursachungsgedanke in der mechanischen Werdelehre.

Seite

2. Die Vereinigung der Subjektslehre mit der Prinzipienlehre.

3. Die Bedeutung der aristotelischen Subjektslehre.

B. Exegitische Darstellung der Ousia-Lehre.

1. Die „erste Philosophie“ als Prinzipienlehre.

2. Die „erste Philosophie“ als Seinslehre.

a) Gegenstand derselben ist die Erforschung der Ursachen der ersten und eigentlichen Seinsgattung der ὑποκείμενον-οὐσία.

b) Gegenstand der Seinslehre sind vier oberste Arten des Seins.

3. Die „erste Philosophie“ als Lehre über die stofffreien, ewigen Formen.

Seite

4. Die „erste Philosophie“ als οὐσία-Lehre (im Sinne der Subjektstheorie).

C. Die Ousia-Lehre nach ihren allgemeingültigen Erkenntniswerten.

1. Wert des aristotelischen Denkens nach Form und Inhalt.

2. Die Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die Gegenwart.

Buchdruckerei der Jos. Kösel'schen Buchhandlung in Kempten.

Buchdruckerei der Jos. Kösel'schen Buchhandlung in Kempten.


COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0021064792



